BRONISLAW MALINOWSKI

MAGIA, CIENCIA Y RELIGIÓN

PLANETA-AGOSTINI

Título original: Magic, Science and Religion, and Other Essays (1948)
Traducción: Antonio Pérez Ramos
PLANETA-AGOSTINI

Indice:

MAGIA, CIENCIA Y RELIGIÓN

I. EL HOMBRE PRIMITIVO Y SU RELIGIÓN

No existen pueblos, por primitivos que sean, que carezcan de religión o magia. Tampoco existe, ha de añadirse de inmediato, ninguna raza de salvajes que desconozca ya la actitud científica, ya la ciencia, a pesar de que tal falta les ha sido frecuentemente atribuida. En toda comunidad primitiva, estudiada por observadores competentes y dignos de confianza, han sido encontrados dos campos claramente distinguibles, el Sagrado y el Profano; dicho de otro modo, el dominio de la Magia y la Religión, y el dominio de la Ciencia.

Por un lado, hallamos los actos y observancias tradicionales, considerados sacros por los aborígenes y llevados a efecto con reverencia y temor, encercados además por prohibiciones y reglas de conducta especiales. Tales actos y observancias se asocian siempre con creencias en fuerzas sobrenaturales, primordialmente las de la magia, o con ideas sobre seres, espíritus, fantasmas, antepasados muertos, o dioses. Por otro lado, un momento de reflexión basta para mostrarnos que no hay arte ni oficio, por primitivo que sea, ni forma organizada de caza, pesca, cultivo o depredación que haya podido inventarse o mantenerse sin la cuidadosa observación de los procesos naturales y sin una firme creencia en su regularidad, sin el poder de razonar y sin la confianza en el poder de la razón; esto es, sin los rudimentos de lo que es ciencia.

El mérito de haber establecido los cimientos de un estudio antropológico de la religión pertenece a Edward B. Tylor. En su conocida teoría mantiene que la esencia de la religión primitiva es el animismo, o sea, la creencia en seres espirituales, y muestra cómo tal creencia se ha originado de una interpretación equivocada pero congruente de sueños, visiones, alucinaciones, estados catalépticos y fenómenos similares. El filósofo o teólogo salvaje, al reflexionar sobre tales cosas, dio en distinguir el cuerpo del alma humana. Pues bien, es obvio que el alma continúa viviendo tras la muerte porque se aparece en los sueños, persigue y obsesiona a los vivos en visiones y recuerdos y parece influir en los destinos de los hombres. De tal suerte se originó la creencia en los aparecidos y en los espíritus de los muertos, en la inmortalidad y en el mundo de más allá de la muerte. Ahora bien, el hombre en general, y el primitivo en particular, tiende a imaginar el mundo externo a su propia imagen. Y como los animales, las plantas y los objetos se mueven, actúan, están dotados de una conducta, ayudan al hombre o le son adversos, es el caso que habrán de estar animados por un alma o espíritu. De tal modo el animismo, esto es, la filosofía y la religión del hombre primitivo, se ha visto construido sobre la base de observaciones e inferencias equivocadas pero comprensibles en una mente impulida y tosca.

La interpretación de la religión primitiva debida a Tylor, a pesar de la importancia que en su día tuvo, se basaba en una serie de datos demasiado angosta y concedía al salvaje un status de racionalidad y contemplación demasiado alto. El trabajo que sobre el terreno ha sido llevado a término por recientes especialistas nos muestra el primitivo más interesado en pesca y horticultura, en hechos y festejos de su tribu, que en especulaciones sobre sueños y visiones o en explicaciones de «dobles» o estados catalépticos, a la vez que revela otros muchos aspectos de la religión primitiva que es imposible encajar en el esquema de Tylor referente al animismo.

El enfoque mucho más extenso y profundo de la antropología moderna encuentra su expresión más adecuada en los eruditos e inspirados escritos de sir James Frazer. En tales obras ha establecido éste los tres problemas madres que, en lo relativo a la religión primitiva, son los que ocupan a la antropología de hoy: la magia y su relación con la religión y la ciencia, el totemismo y el aspecto sociológico del credo salvaje; los cultos de la fertilidad y la vegetación. Será mejor que examinemos estos temas por orden.

El libro de Frazer, *La rama dorada*, ese gran código de la magia primitiva, muestra con claridad que el animismo no es la única, ni tampoco la dominante, creencia de la cultura salvaje. El primitivo busca ante todo consultar el curso de la naturaleza para fines prácticos y lleva a cabo tal cosa de modo directo, por medio de rituales y conjuros, obligando al viento y al clima, a los animales y a las cosechas, a obedecer su voluntad. Sólo mucho después, al toparse con las limitaciones del poder de su magia, se dirigirá a seres superiores, con miedo o con esperanza, en súplica o en desafío; tales seres superiores serán demonios, espíritus de los antepasados o dioses. Es en esa distinción entre lo que, por una parte, es control directo y, por otra, propiciación de poderes superiores donde sir James Frazer ve la diferencia entre magia y religión. La magia, basada en la confianza del hombre en poder dominar la naturaleza de modo directo, es en ese respecto pariente de la ciencia. La religión, la confesión de la impotencia humana en ciertas cuestiones, eleva al hombre por encima del nivel de lo mágico y, más tarde, logra mantener su independencia junto a la ciencia, frente a la cual la magia tiene que sucumbir.

Esta teoría de la religión y la magia ha sido el punto de partida de los más modernos estudios consagrados a esos dos temas gemelos. El profesor Preuss en Alemania, el doctor Marett en Inglaterra, Hubert y Mauss en Francia, han elaborado independientemente ciertos enfoques que, en parte, son críticas a Frazer y, en parte, siguen las líneas de su investigación. Estos estudiosos postulan que, a pesar de su similar apariencia, ciencia y magia difieren sin embargo de un modo radical. La ciencia nace de la experiencia, la magia está fabricada por la tradición. La ciencia se guía por la razón y se corrige por la observación; la magia, impermeable a ambas, vive en una atmósfera de misticismo. La ciencia está abierta a todos, es decir, es un bien común de toda la sociedad; la magia es oculta, se enseña por medio de misteriosas iniciaciones y se continúa en una tradición hereditaria o, al menos, sumamente exclusiva. Mientras que la ciencia se basa en la concepción de ciertas fuerzas naturales, el hontanar de la magia es la idea de un poder místico e impersonal en el que creen la mayor parte de los pueblos primitivos. Tal poder, llamado *mana* por algunos melanesios, *arungquiltha* por ciertas tribus australianas, *wakan, orenda, manitu* por algunos indios de América, y que en otros lugares carece de nombre, es, se ha establecido, una idea casi universal que se encuentra en cualquier lugar donde florezca la magia. De acuerdo con los estudiosos que acabo de mencionar, podemos encontrar, entre los pueblos más primitivos y entre los más bajos salvajes, una creencia en una fuerza sobrenatural e impersonal que mueve todas aquellas operaciones que son pertinentes para el salvaje y son causa de todos aquellos sucesos verdaderamente importantes que acaecen en la esfera de lo sacro. De esta suerte, el mana, y no el animismo, es la esencia de la «religión preanimista» y, a la vez, constituye la esencia de la magia que, de tal modo, resulta radicalmente diferente de la ciencia.

La pregunta, empero, de qué será el mana sigue en pie: en efecto, ¿qué es esa fuerza mágica impersonal que, en la suposición del salvaje, domina todas las formas de su credo? ¿Se trata de una idea fundamental, de una categoría innata de la mente primitiva, o acaso puede explicarse por elementos aún más simples y más primordiales de la psicología humana o de la realidad en la que el primitivo vive? Las contribuciones más originales y más importantes a este problema han sido ofrecidas por el difunto profesor Durkheim, y tocan también el otro tema que abrió sir James Frazer: el del totemismo y los aspectos sociológicos de la religión.

El totemismo, citando la clásica definición de Frazer, «es una íntima relación cuya existencia se supone, por un lado, entre un grupo de gentes emparentadas y una especie de objetos naturales o artificiales por el otro, objetos a los que se llama tótems del grupo humano». De suerte que el totemismo tiene dos caras: es un modo de agrupamiento social y un sistema religioso de creencias y prácticas. Cual la religión, expresa el Interés que el hombre primitivo confiere a lo, que le rodea, el deseo de postular afinidades y de dominar los mas importantes objetos: por encima de todo las especies vegetales o animales, más raramente objetos inanimados que son útiles y, por fin y por gran infrecuencia, cosas que son producto de su propia industria. Como regla general las especies de animales y plantas que constituyen el alimento cotidiano o, en todo caso, los animales comestibles o útiles comparten una forma especial de reverencia totémica y son tabúes para los miembros del clan que está asociado con esa especie y que en ocasiones lleva a efecto ritos y ceremonias destinados a favorecer su multiplicación. El aspecto social del totemismo consiste en la subdivisión de la tribu en unidades menores, apellidadas en antropología *clanes, gentes, sibas o fratrías.*

En el totemismo vemos, por consiguiente, no el resultado de las tempranas especulaciones del hombre en torno a misteriosos fenómenos, sino una combinación de ansiedad utilitaria por los más necesarios objetos de sus inmediaciones con cierta preocupación por aquellos que captan su imaginación y atención, como, por ejemplo, hermosos pájaros, reptiles y animales peligrosos. Merced a nuestro conocimiento de lo que puede llamarse la actitud totémica de la mente, la religión primitiva se ve más cerca de la realidad y de los intereses prácticos de la vida del salvaje que lo que parecía en su aspecto «animista», cual lo acentuaron Tylor y los primeros antropólogos.

Mediante su aparentemente extraña asociación con una forma problemática de división social me estoy refiriendo al sistema de clanes; el totemismo ha enseñado, además, otra lección a la antropología: le ha revelado la importancia del aspecto sociológico en todas las formas culturales tempranas. El salvaje depende del grupo con el que directamente está en contacto a la vez para la cooperación en lo práctico y para la solidaridad en lo mental, y tal dependencia es mucho mayor que la del hombre civilizado. Siendo el caso que —cual puede apreciarse en el totemismo, la magia y muchas otras prácticas— el culto primitivo, así como el ritual, están cercanamente relacionados con preocupaciones prácticas y con necesidades mentales, tiene que haber una conexión íntima entre la organización social y el credo religioso. Tal cosa ya la entendió aquel pionero de la antropología religiosa que fue Robertson Smith, cuyo principio de que la religión del primitivo «era esencialmente asunto de la comunidad y no de los individuos» se ha convertido en un *leit motiv* de la investigación moderna. De acuerdo con el profesor Durkheim, quien postuló este enfoqué con gran energía, «lo religioso» es idéntico a «lo social». Pues «de una manera

general... una sociedad posee todo lo que se precisa para hacer nacer la sensación de lo divino en las mentes de los hombres tan sólo mediante el poder que sobre ellas detenta; pues para sus miembros es lo que Dios es para sus adoradores».[1] El profesor Durkheim llega a esta conclusión mediante el estudio del totemismo, del que cree que se trata de la más antigua forma de religión. De tal forma que el «principio totémico», que es idéntico al mana y al «Dios del clan..., no puede ser otra cosa sino el clan mismo».[2]

Estas extrañas y, en parte, oscuras conclusiones serán criticadas más tarde; y se mostrará en qué consiste el pedazo de verdad que indudablemente contienen, así como hasta qué punto pueden ser fructíferas. De hecho ya han producido su retoño al influir en algunos de los más importantes escritos de antropología combinada con humanidades clásicas, por mencionar tan sólo las obras de Jane Harrison y Cornford.

El tercer gran tema que Frazer introdujo en la ciencia de la religión es el de los cultos de la vegetación y la fertilidad. En *La rama dorada* recorremos, partiendo del horrendo y misterioso ritual de las divinidades del bosque de Nemi, una asombrosa variedad de cultos mágicos y religiosos, ideados por el hombre para estimular y controlar la fertilizadora labor de cielos y tierra, del sol y de la luna, y nos quedamos con la impresión de que la religión primitiva está preñada de las fuerzas mismas de la vida salvaje, de su joven crudeza y hermosura, de poder y exuberancia tan violenta que conducen una y otra vez a actos suicidas de autoinmolación. El estudio de *La rama dorada* nos muestra que para el hombre primitivo la muerte tiene significado primordialmente como un paso hacia la resurrección, el declinar como un estadio del renacer, la plenitud del otoño y el decaimiento del invierno como prólogos del resurgimiento de la primavera. Inspirados por tales pasajes de *La rama dorada*, un número de estudiosos han desarrollado, a menudo con precisión mayor y análisis más completo que los del propio Frazer, lo que podría llamarse el enfoque *vitalista* de la religión. De esta suerte Crawley en su *Tree of Life*, Van Gennep en su *Rites de Passage* y Jane Harrison en varios trabajos, han expuesto evidencias de que la fe y el culto brotan de las crisis de la existencia humana, esto es, de «los grandes sucesos de la vida, el nacimiento, la adolescencia, el matrimonio, la muerte... Es hacia tales acontecimientos a donde la religión, en gran parte, apunta».[3] La tensión de las necesidades instintivas, las fuertes experiencias de la emoción, conducen, de una u otra suerte, al culto y al credo. «El deseo insatisfecho es el mutuo hontanar del Arte y de la Religión.»[4] Más tarde evaluaremos cuánta verdad existe en esta afirmación un tanto vaga y también cuánta exageración puede medirse en ella.

Existen dos importantes contribuciones a la teoría de la religión primitiva que voy a mencionar sólo aquí porque de alguna manera han permanecido fuera de la corriente principal del interés antropológico. Tratan éstas respectivamente, de la primitiva idea de un solo dios y del lugar que ocupa la moral en la religión primitiva. Es de notar que tales contribuciones no hayan merecido, y aún no merezcan, atención, pues ¿no son acaso esas dos cuestiones las primeras y principalísimas en la mente de todo aquel que realiza un estudio de la religión, por tosca y rudimentaria que ésta sea? Tal vez la explicación esté en la idea preconcebida de que los «orígenes» han de ser muy simples y bastos al compararse con las «formas desarrolladas», y también en la noción de que el «salvaje» y «primitivo» es de verdad salvaje y primitivo.

El difunto Andrew Lanz indicaba la existencia, entre ciertos aborígenes australianos, de la creencia en un tribal Padre de todas las cosas y el reverendo Wilhelm Schmidt adujo gran evidencia probando que tal creencia es universal en todos los pueblos de las más simples culturas y que no ha de despreciarse como un fragmento mitológico carente de importancia ni, menos aún, como un eco de la enseñanza misionera. De acuerdo con Schmidt ello parece, con mucha mayor probabilidad, un indicio de una forma pura y simple de temprano monoteísmo.

El problema de la moral como una primera función religiosa fue también dejado a un lado hasta que recibiera tratamiento exhaustivo no sólo en las obras de Schmidt, sino también en dos trabajos de importancia extraordinaria: *Origin and Development of Moral Ideas* del profesor E. Westermarck y Morals in Evolution del profesor L. T. Hobhouse.

No es tarea fácil el resumir de forma concisa la dirección de los estudios antropológicos relativos a nuestro tema. En conjunto, podemos decir que el curso seguido ha ido hacia un enfoque cada vez más elástico y comprensivo de la religión. Todavía Tylor hubo de refutar el embuste de que existen pueblos primitivos que carecen de religión. En nuestros días estamos un poco perplejos ante el descubrimiento de que para el salvaje todo es religión, de que vive perpetuamente en un mundo de mística y ritualismo. Si la religión significa lo mismo que «vida» y, además y por añadidura, que «muerte», si brota de todo culto «colectivo» y de todas «las crisis de la existencia individual», si comprende toda la «teoría» del salvaje y cubre todas sus «preocupaciones prácticas», estamos obligados a preguntar, no sin cierta consternación:

[1] The Elementary Forms of the Religious Life, p. 206
[2] Ibid
[3] J. Harrison, Themis, p. 42.
[4] J. Harrison, op cit., p. 44.

¿qué es, pues, lo que queda fuera, cuál es el mundo de lo «profano» en la vida del primitivo? Este es un problema de primera importancia sobre el que la moderna antropología, como puede verse por el rápido examen que hemos expuesto arriba, ha arrojado, merced a este número de enfoques contradictorios, cierta confusión. Podremos contribuir a solucionarlo en el próximo apartado.

La religión del primitivo, según sale de las manos de la moderna antropología, ha ido asimilando toda suerte de cosas heterogéneas. Confinada en un principio al animismo en las solemnes figuras de espíritus ancestrales, aparecidos y almas, además de algunos fetiches, fue admitiendo gradualmente el delgado, fluido y omnipresente *mana*; a continuación, cual el Arca de Noé, se enriqueció con la cargazón del totemismo y de sus animales, y no por parejas, sino por manadas y especies, además de plantas, objetos e incluso artículos manufacturados; vinieron después las actividades y preocupaciones humanas y el fantasma descomunal del Alma Colectiva y de la Sociedad Divinizada. ¿Puede tal mezcolanza de cosas y principios conformarse según un orden o sistema? La tercera parte de este ensayo se refiere a tal cuestión.

Hay un logro de la moderna antropología que no hemos de negar: el reconocimiento de que, magia y religión no son solamente doctrina o filosofía, ni cuerpo intelectual de opiniones, sino un modo especial de conducta, una actitud pragmática que han construido la razón, la voluntad y el sentimiento a la vez. De la misma suerte que es modo de acción, es sistema de credo y fenómeno sociológico además de experiencia personal. Pero todo esto, la relación exacta entre las contribuciones que a la religión le vienen de lo social y de lo individual, no está claro, como hemos visto por las exageraciones que a ambos lados han sido cometidas. La futura antropología tendrá que tratar estas cuestiones y solamente nos será posible, en este corto ensayo, sugerir algunas soluciones e indicar ciertas líneas de discusión.

II. EL DOMINIO RACIONAL QUE EL HOMBRE LOGRA DE SU ENTORNO

El problema del conocimiento primitivo se ha visto singularmente descuidado por la antropología. Los estudios sobre la psicología del salvaje se han confinado exclusivamente a la religión primitiva, mitología y magia. Tan sólo recientemente las obras de varios estudiosos ingleses, alemanes y franceses, en especial las osadas y brillantes especulaciones del profesor Lévy-Bruhl, han dado ímpetu al interés del científico por lo que el salvaje hace en su más sobrio estado mental. Los resultados han sido en verdad sorprendentes: el salvaje, nos dice el profesor Lévy-Bruhl, por poner sus enunciados en pocas palabras, carece en absoluto de tal sobriedad mental y está, sin remisión y de modo completo, inmerso en un marco espiritual de carácter místico. Incapaz de observación desapasionada y congruente, horro del poder de abstracción, y con el obstáculo de «una decidida aversión al razonamiento», no consigue extraer beneficio alguno de la experiencia, ni construir o comprender siquiera las más elementales leyes de la naturaleza. «Para mentes así orientadas no hay hecho alguno que sea meramente físico.» Tampoco existirá para ellas ninguna idea clara de sustancia y atributo, de causa y efecto, de identidad y contradicción. Su mentalidad es la de una confusa superstición, «prelógica», hecha a base de «participaciones místicas» y de «exclusiones». He resumido aquí un cuerpo de opinión del que el brillante sociólogo francés es el más decidido y competente portavoz, pero que está respaldado por muchos antropólogos y filósofos de renombre.

Existen, sin embargo, voces que disienten. Cuando un estudioso y antropólogo de la categoría del profesor J. L. Myres intitula un artículo de *Notes and Queries* con las palabras «Ciencia Natural» y cuando en él leemos que el «conocimiento del salvaje basado en la observación es definido y correcto», tenemos que hacer una pausa antes de aceptar como un dogma la irracionalidad del hombre primitivo. Otro autor de gran competencia, el doctor A. A. Goldenweiser, al hablar de los «descubrimientos, invenciones y progresos» del primitivo —que con dificultad podrían atribuirse a una mente preempírica y prelógica— afirma que «no sería prudente atribuir a la mecánica primitiva únicamente un papel pasivo en el origen de las invenciones. Muchos pensamientos felices han de haber cruzado la mente del salvaje y éste no ha de haber sido indiferente a la emoción que nace de una idea de acción realmente efectiva». Aquí contemplamos, pues, al salvaje dotado de una actitud mental del todo afín a la de un moderno hombre de ciencia.

Para salvar la enorme distancia entre las dos opiniones extremas al uso, a propósito de la razón del hombre primitivo, será mejor que dividamos el problema en dos cuestiones.

La primera, ¿posee el salvaje una actitud mental que sea racional y detenta un dominio también racional sobre su entorno, o, cual mantienen Lévy-Bruhl y su escuela, es completamente «místico»? La respuesta será que toda comunidad primitiva está en posesión de una considerable cuantía de saber, basado en la experiencia y conformado por la razón.

A continuación viene nuestro segundo problema: ¿puede considerarse a este conocimiento primitivo como una forma rudimentaria de ciencia o, por el contrario, es totalmente distinto, tratándose de una

tosca empiría, de un corpus de habilidades prácticas y técnicas, reglas rutinarias y de oficio que carecen de valor teórico alguno? Esta segunda cuestión, que es epistemológica antes que perteneciente al estudio del hombre, será ligeramente estudiada al final de este apartado y a ella daremos sólo una respuesta provisional.

Al referirnos al primer problema hemos de examinar el lado «profano» de la vida, las artes, oficios y actividades económicas y trataremos de descubrir en todo ello un tipo de conducta, claramente separada de la religión y la magia y basada en el conocimiento empírico y en la confianza en la lógica. Trataremos de hallar si las líneas de tal conducta vienen definidas por reglas tradicionales, son conocidas, tal vez incluso discutidas en algunas ocasiones, y probadas. Investigaremos si el escenario sociológico de la conducta racional y emotiva difiere de la del ritual y el culto. Ante todo preguntaremos: ¿distinguen los nativos los dos terrenos y los mantienen separados o está el campo del conocimiento continuamente invadido por la superstición, el ritualismo, la religión y la magia?

Siendo el caso que en el asunto sobre el que estamos disertando la falta de observaciones pertinentes y dignas de confianza es aterradora, me veré obligado a hacer uso a gran escala del material que, en su mayor parte inédito, yo mismo compilé durante varios años de prácticas sobre el terreno con las tribus melanesias y papuo-melanesias del este de Nueva Guinea y de archipiélagos adyacentes. Sin embargo, como los melanesios tienen la reputación de ser particularmente dados a la magia, esto nos proporcionará una prueba concluyente de la existencia de conocimientos racional y empírico en salvajes que viven en la edad de la piedra pulimentada en el tiempo presente.

Estos nativos, y me refiero principalmente a los melanesios que habitan los atolones coralinos del NE de la isla principal, esto es, el archipiélago de las Trobriand y los grupos adyacentes, son expertos pescadores, industriosos comerciantes y fabricantes de manufacturas, pero la horticultura es el principal soporte de su subsistencia.

Con los instrumentos más rudimentarios, una pequeña hacha y una vara de excavar terminada en punta, son capaces de conseguir cosechas que resultan suficientes para mantener una densa población e incluso almacenar un sobrante que hoy se exporta para alimentar a los braceros de las plantaciones, pero que antaño dejaban pudrir sin ser consumido. El éxito de su agricultura depende —aparte de las excelentes condiciones naturales de las que gozan— de su extenso saber sobre todas las clases de suelo, las diversas plantas cultivadas, la mutua adaptación de esos dos factores y, por último, pero no en menor medida, de su conocimiento de la importancia de un trabajo adecuado y serio. Han de seleccionar el suelo y las semillas, han de fijar con propiedad el tiempo de desmonte y desbrozamiento del matorral, de plantación y escarda, y de poner en espaldar las viñas del ñame. En todo esto se guían por un conocimiento claro del tiempo y las estaciones, las plantas y las enfermedades, el suelo y los tubérculos, y por la convicción de que tal saber es cierto y seguro, de que se puede contar con él y, de que es menester obedecerlo escrupulosamente.

Sin embargo, en medio de todas estas actividades encontramos la magia, esto es, una serie de ritos realizados año tras año en los huertos de acuerdo con una secuencia y orden rigurosos. Como la dirección del trabajo hortícola está en las manos del brujo, y como el trabajo ritual Y práctico están asociados íntimamente, un observador superficial podría suponer que la conducta mística y racional se ha mezclado y que ni los nativos distinguen sus efectos ni éstos resultan ya discernibles en un análisis científico. ¿Ocurre así de verdad?

Indudablemente, la magia está considerada por los aborígenes como algo absolutamente indispensable para el bienestar de sus huertos. Nadie podría decir qué sucederá sin ella, pues a pesar de unos treinta años de gobierno europeo e influencia misionera y a pesar de más de un siglo de relaciones comerciales con los blancos, ningún huerto ha sido plantado sin tal ritual. Pero es cierto que varias formas de desastre, cual una enfermedad en las plantas, o tal vez lluvias o sequías extemporáneas, cerdos salvajes y langostas podrían destruir el jardín que la magia no hubiera santificado.

¿Significa esto, sin embargo, que los aborígenes atribuyen todo buen resultado a la magia? Por supuesto que no. Si sugiriésemos a un nativo que al plantar su huerto atendiera ante todo a la magia y descuidase las labores se sonreiría de nuestra simplicidad. Él sabe, tan bien como nosotros, que existen condiciones y causas naturales y, gracias a sus observaciones, conoce también que es capaz de controlar tales fuerzas naturales por medio del esfuerzo físico y mental. Su conocimiento es limitado, sin duda, pero en tanto existe es resoluta y abiertamente antimístico. Si las vallas se quiebran, si la semilla se destroza o se seca o se la lleva el agua el nativo echará mano no a la magia, sino a su trabajo, guiado por el conocimiento y la razón. Por otro lado, su experiencia también le ha enseñado que, a pesar de toda su previsión y allende todos sus esfuerzos, existen situaciones y fuerzas que un año prodigan inesperados e inauditos beneficios de fertilidad, hacen que todo resulte perfectamente, que sol y lluvia aparezcan en los momentos en los que son menester, que los insectos nocivos permanezcan lejos y que la cosecha rinda un superabundante fruto; y otro año esas mismas circunstancias traen mala suerte y adversa fortuna,

persiguiéndole del principio a fin y dando al traste con sus más arduos esfuerzos y su mejor fundado saber. Es para controlar tales influencias para lo que empleará la magia.

Por consiguiente, existe aquí una división claramente diferenciada: tenemos, en primer lugar, el conjunto de condiciones conocidas, cual el curso natural del crecimiento y las enfermedades y peligros ordinarios de los que el desmonte y escarda pueden dar cuenta. Por otro lado está el terreno de las influencias adversas e imprevisibles, así como del inaudito incremento de coincidencias afortunadas. A las primeras condiciones se las hace frente con el conocimiento y el trabajo, a las segundas con la magia.

Tal línea divisoria puede trazarse también en lo relativo al status social respectivo de ritual y trabajo. Aunque el brujo del huerto es también, por regla general, el jefe de las actividades prácticas, estas dos funciones permanecen separadas con todo rigor. Toda ceremonia mágica tiene su propio nombre distintivo, su tiempo apropiado y su lugar en el esquema de la labor, y, queda completamente fuera del curso ordinario de las actividades. Algunas de éstas son ceremonias a las que asiste toda la comunidad, y todas son públicas en el sentido de que se sabe cuándo se llevan a término y de que cualquiera puede estar presente. Se celebran en parcelas seleccionadas dentro de los huertos y, dentro de tal parcela, en un rincón especial. El trabajo es tabú en tales ocasiones, a veces sólo por el tiempo que dura la ceremonia, a veces por uno o dos días. El jefe y brujo dirige, en su carácter laico, la labor, fija las fechas para el comienzo y arenga y exhorta a los hortelanos perezosos o descuidados. Pero ambos papeles nunca se interfieren ni confunden: siempre están claros y cualquier nativo nos informará, sin sombra de duda, si el hombre actúa como brujo o como director del trabajo hortícola.

Lo que se ha dicho referente a la horticultura halla su paralelo en cualquiera de las muchas otras actividades en las que trabajo y magia tienen lugar uno al lado del otro sin que nunca existan interferencias. Así, en la construcción de canoas el conocimiento empírico del material, de la tecnología y de ciertos principios de estabilidad e hidrodinámica funcionan en compañía y cercana asociación con la magia, aunque no se inmiscuyan mutuamente.

Por ejemplo, los aborígenes entienden perfectamente bien que cuanto más ancho es el espacio del pescante de la piragua, más grande será la estabilidad, pero menor[i] la resistencia contra la corriente. Pueden explicar con claridad por qué han de dar a tal espacio una tradicional anchura, medida en fracciones de la longitud de la canoa. También pueden explicar, en términos rudimentarios pero claramente mecánicos, cómo han de comportarse en un temporal repentino, por qué la piragua ha de estar siempre del lado de la tempestad, por qué un tipo de canoa puede voltejear y el otro no. De hecho poseen todo un sistema de principios de navegación, al que da cuerpo una terminología rica y variada que se ha trasmitido tradicionalmente y a la que obedecen de modo tan congruente y racional como hacen con la ciencia moderna los marinos de hoy. ¿Cómo les sería posible navegar de otra manera en condiciones eminentemente peligrosas y en sus frágiles y primitivas barcas?

Pero incluso con todo su sistemático conocimiento metódicamente aplicado están a la merced de mareas incalculables y poderosas, de temporales repentinos en la estación de los monzones y de desconocidos arrecifes. Y aquí es donde entra en escena su magia, que se celebra sobre la canoa durante su construcción y que se continúa al comienzo y fin de singladura en momentos de auténtico peligro. Si el marinero de hoy, entrenado en ciencia y razón, con previsión de toda suerte de instrumentos de seguridad y navegando en buques de acero, si incluso él tiene una singular tendencia hacia la superstición —que no le despoja de su conocimiento o razón ni le hace enteramente prelógico—, ¿podemos acaso maravillarnos de que su salvaje colega, en condiciones más precarias, y con mucho, recurra a la seguridad y alivio de la magia?

La pesca y sus ritos mágicos de las islas Trobriand nos proporcionan aquí una prueba que, además de interesante, es crucial. Mientras que en los poblados de la laguna interior la pesca se lleva a cabo de manera fácil y absolutamente confiada mediante el método de envenenamiento de las aguas, que produce resultados abundantes sin peligro ni incertidumbre alguna, existen a la orilla del mar abierto peligrosos modos de pesca y también ciertos tipos en los que la captura varía sobremanera de acuerdo con el evento de si hay bancos de peces que aparecen de antemano o no. Es del todo significativo que en la pesca de laguna, en la que el hombre puede confiar por entero en su conocimiento y pericia, la magia no existe, mientras que en la pesca de mar abierto, preñada de peligros o incertidumbres, se haga uso de un extenso ritual mágico para asegurar protección y resultados prósperos.

Asimismo, en la guerra, saben los aborígenes que la fuerza, la valentía y la agilidad representaba un papel decisivo. Sin embargo, también aquí practican la magia para domeñar los elementos de la suerte y el azar.

En parte alguna, empero, está la dualidad de causas naturales y sobrenaturales divididas por línea tan delgada e intrincada, aunque, de seguirla cuidadosamente, tan bien marcada, tan decisiva e instructiva, cual en las dos más fatídicas fuerzas del destino humano: la salud y la muerte. La salud es, para los melanesios, un estado de cosas natural y, a menos que se altere, el cuerpo humano se conservará en

perfectas condiciones. Pero los nativos saben perfectamente bien que existen medios naturales que pueden afectar la salud e incluso destruir el cuerpo. Venenos, heridas, quemaduras, caídas causan, como ellos saben, incapacitaciones o muertes por vía natural, y tal cosa no es un asunto de opinión privada de éste o aquel individuo, sino que está establecido por un saber tradicional e incluso por creencias religiosas, pues se considera que hay varios caminos hacia el mundo del más allá para los que han muerto por brujería y para los que han hallado su muerte «natural». También se reconoce que el calor, el frío, el exceso de ejercicio, de sol o de comida, pueden causar desarreglos menores que se tratan con remedios naturales, cual los masajes, el vapor, el calor del fuego y ciertas pociones.

Saben que la vejez conduce a la decrepitud corporal, y los nativos explican el óbito de los muy ancianos diciendo que se debilitan y que su esófago se cierra, con lo cual les sobreviene, lógicamente, la muerte.

Pero además de estas causas naturales está el campo enorme de la brujería y la mayoría, con mucho, de los casos de enfermedad y muerte se le adscriben a ésta. La línea divisoria entre brujería y las demás causas es clara en teoría y en la mayor parte de los casos de la práctica, pero ha de entenderse que está sujeta a lo que pudiera llamarse la perspectiva personal. Esto es, cuanto más cercanamente le pertine un caso a la persona que lo considera, menos será «natural» y más será «mágico». Así, un anciano cuya amenazadora muerte será considerada natural por los demás miembros de la comunidad, temerá tan sólo a la brujería y nunca pensará en lo que es su natural destino. Una persona con algún ligero trastorno diagnosticará brujería en su propio caso, mientras que los demás quizás hablarán de excesos en el consumo de betel, en la comida o en algún otro plano.

Y, no obstante, ¿quién de nosotros cree que los propios trastornos corporales y la muerte que los sigue son sucesos puramente neutros, tan sólo un evento insignificante en la cadena infinita de las causas? La salud, la enfermedad, la amenaza de morir flotan para el más racional de los hombres civilizados en una niebla emotiva que puede tornarse cada vez más densa y más impenetrable según se nos aproximan esas fatales formas. Es en verdad sorprendente que unos «salvajes» puedan lograr una actitud mental tan desapasionada y sobria, cual de hecho es la suya.

De suerte que en su relación con la naturaleza y el destino, ya sea que se trate de explotar a la primera o de burlar al segundo, el hombre primitivo reconoce las fuerzas e influencias naturales y sobrenaturales, y trata de usar de ambas para su beneficio. En las ocasiones en que la experiencia le ha enseñado que el esfuerzo que guía el conocimiento es de alguna eficacia, no escatimará el uno ni echará al otro en olvido. Sabe que una planta no crecerá por influjo mágico tan sólo, o que una piragua no podrá flotar o navegar sin haber sido adecuadamente construida y preparada, o que una batalla no puede ganarse sin habilidad y valentía. El nativo nunca fía en su magia solamente, aunque en algunas ocasiones prescinda de ésa en absoluto, cual en encender el fuego o en ciertos oficios y quehaceres. Pero recurrirá a ella siempre que se vea compelido a reconocer la impotencia de su conocimiento y de sus técnicas racionales.

He dado las razones por las que, en esta argumentación, he tenido que basarme principalmente en el material recogido en la tierra clásica de la magia, o sea, en Melanesia. Pero los hechos discutidos son tan fundamentales y las conclusiones obtenidas de naturaleza tan universal que será fácil probarlas en cualquier relación etnográfica detallada y moderna. Comparando el trabajo hortícola y su magia en otras regiones, la construcción de armas, el arte de curar con ella y con remedios naturales, las ideas en torno a las causas del morir, podría establecerse fácilmente la validez universal de lo que se ha probado aquí. Sin embargo, como no hay observación metódica alguna que se haya hecho con referencia al problema del conocimiento primitivo, los datos procedentes de otros estudiosos sólo podrán espigarse aquí y allí Y su testimonio, por más que claro, habrá de ser indirecto.

He preferido enfocar la cuestión del conocimiento racional del hombre primitivo de manera directa contemplándolo en sus principales ocupaciones, viéndole pasar del trabajo a la magia y de ésta al trabajo otra vez, entrando en su mente, prestando oído a sus opiniones. El problema podría haberse enfocado por el camino del lenguaje, pero esto nos hubiese llevado demasiado lejos en cuestiones de lógica, semántica y teoría de las lenguas primitivas. Las palabras que sirven para expresar ideas generales, cual *existencia, sustancia* y *atributo, causa* y *efecto, lo fundamental* y lo *secundario*; las palabras y expresiones usadas en complicados quehaceres como la navegación, la edificación, la medida y la prueba; los numerales y las descripciones cuantitativas, las clasificaciones correctas y detenidas de los fenómenos naturales, de los animales y las plantas, todo ello, nos habría llevado exactamente a la misma conclusión: el hombre primitivo puede observar y pensar y posee, incorporados en su lenguaje, sistemas de conocimiento que es en verdad metódico, aunque rudimentario.

Se podrían extraer conclusiones similares a partir de un examen de aquellos esquemas mentales y artefactos físicos que pueden describirse como diagramas o fórmulas. Los métodos de indicar los puntos principales del círculo, los agrupamientos de estrellas en constelaciones, la coordinación de éstas con las

estaciones, los nombres de las lunas en el año, los nombres de los cuartos de la luna: todos estos logros son propiedad de los salvajes más simples. También saben dibujar mapas diagramáticos en la arena o el polvo, indicar convenios mediante piedras, conchas o bastones colocados en la tierra, y planear expediciones o ataques sobre tales rudimentarios mapas. Coordinando espacio y tiempo son capaces de organizar grandes concentraciones tribales y combinar los movimientos de la tribu sobre extensas áreas.[5] El uso de hojas, bastones mellados y similares recursos nemotécnicos es bien conocido y parece ser casi universal. Todos los diagramas de esa suerte son medios de reducir un complejo e indómito girón de realidad a una forma manejable y simple y proporcionan al hombre un control mental relativamente sencillo sobre aquélla. ¿En cuanto tales no son acaso —en forma muy rudimentaria, sin duda— fundamentalmente afines a las desarrolladas fórmulas y «modelos» científicos, que también son paráfrasis manejables y simples de un complejo de realidad abstracta y que proporcionan al físico civilizado dominio mental sobre ella?

Esto nos lleva al segundo problema: ¿podemos considerar que el conocimiento del primitivo, el cual, como hemos visto, es racional y empírico a la vez, es un estadio rudimentario del saber científico o, por el contrario, no guarda relación alguna con él? Si entendemos por ciencia un corpus de reglas y concepciones basadas en la experiencia y derivadas de ella por inferencia lógica, encarnadas en logros materiales y en una forma fija de tradición, continuada además por alguna suerte de organización social, entonces no hay duda de que incluso las comunidades salvajes menos evolucionadas poseen los comienzos de la ciencia, por más que éstos sean rudimentarios.

Es cierto, sin embargo, que la mayor parte de los epistemólogos no se satisfarían con tal «definición mínima» de ciencia, pues también podría ser válida para las reglas de un arte u oficio. Mantendrán que las leyes de la ciencia han de formularse de manera explícita, y han de permanecer abiertas a control por el experimento y a crítica por la razón. No han de ser leyes de conducta práctica tan sólo, sino leyes teóricas del conocimiento. Pero incluso aceptando esta crítica apenas podremos abrigar duda alguna sobre que muchos de los principios del conocimiento salvaje sean científicos en tal sentido. El nativo constructor de canoas no sabe de flotación, palancas y equilibrio únicamente de un modo práctico, ni ha de obedecer tales leyes tan sólo en el agua, sino que le es menester tenerlas en mientes mientras hace su canoa. Los que le ayudan reciben instrucción en ellas. Les enseña las reglas tradicionales y, de manera tosca y, simple, haciendo uso de las manos, de trocitos de madera y de un limitado vocabulario técnico, les explica algunas leyes generales de equilibrio e hidrodinámica. La ciencia no se ha separado del oficio, ello es ciertamente verdad, es sólo un medio para un fin, es tosca, rudimentaria e incipiente, pero cuenta con todo aquello que es la matriz de la que han de haber brotado los progresos superiores.

Si aplicamos además otro criterio, a saber, el de la actitud realmente científica o búsqueda desinteresada del conocimiento y la comprensión de razones y causas, la respuesta no será, ciertamente, una negación directa. Es claro que en una comunidad salvaje no existe una ansia extendida por conocer; las cosas nuevas, cual los temas europeos, les resultan francamente aburridas y lo que constituye su interés es casi exclusivamente el mundo tradicional de su cultura. Pero en éste existe la actitud del anticuario que apasionadamente se interesa por mitos, cuentos, detalles tic costumbres, genealogías y acontecimientos antiguos, y también la del naturalista que es paciente y esforzado en sus observaciones, y capaz de generalizaciones y de poner en relación largas cadenas de sucesos en la vida de los animales, en el mundo marino y en la jungla. Ya es bastante con que tengamos en cuenta lo mucho que los naturalistas europeos a menudo han aprendido de sus salvajes colegas en la apreciación del interés que por la naturaleza siente el aborigen. Filialmente está, como todo estudioso sobre el terreno sabe bien, el sociólogo y el informador ideal entre los nativos, que es capaz de dar, con maravillosa pulcritud y penetración, la *raison d'être*, la función y la organización de muchas de las instituciones más simples que existen en la tribu.

Está claro que la ciencia no existe en ninguna sociedad incivilizada en cuanto poder conductor que critica, renueva y construye. La ciencia nunca se hace, allí, de manera consciente. Pero según tal criterio tampoco tendrían los salvajes ley, gobierno o religión.

La cuestión, sin embargo, de si hemos de llamar a tal cosa *ciencia* o solamente *conocimiento empírico y racional* no es de importancia primaria en este contexto. Hemos tratado de clarificar la idea de si el salvaje tiene tan sólo un dominio de la realidad o dos, y hallamos que, además de la región sacra del credo y culto, cuenta con un mundo profano de actividades prácticas y de puntos de vista racionales. Nos ha sido posible señalar separaciones entre ambos terrenos y dar del uno una descripción más detallada. Ahora pasaremos al otro.

III. VIDA, MUERTE Y DESTINO EN EL CREDO Y CULTO PRIMITIVOS

[5] B. Malinowski, Argonautas del Pacífico Occidental, cap. XVI.

Entramos ahora en el dominio de lo sacro, esto es, de los credos y ritos mágicos y religiosos. La revisión histórica que hemos hecho de las diferentes teorías nos ha dejado en cierto sentido desconcertados con tal caos de opiniones y tal amasijo de fenómenos. Mientras era difícil no admitir en el campo de lo religioso, uno tras otro, a espíritus y fantasmas, a tótems y a acontecimientos sociales, a la muerte y a la vida, la religión, sin embargo, parecía tornarse cada vez más confusa, a un tiempo nada y todo. Ciertamente, no puede definírsela en un sentido estricto refiriéndonos a lo que es su terna principal, o sea, el «culto de los espíritus», «de la naturaleza», o «de los antepasados». La tal incluye el animismo, el animatismo, el totemismo y el fetichismo, pero no es ninguno de ellos con exclusividad. La definición a base de ismos de lo que la religión es en sus orígenes ha de abandonarse, pues ésta no se resuelve en unos objetos o clase de objetos aunque incidentalmente pueda tocarlos y sacralizarlos a todos. Tampoco es la religión idéntica a la sociedad o a lo social, como hemos visto, ni nos es posible quedar satisfechos con una vaga insinuación de que tan sólo apunte a la vida, puesto que la muerte abre tal vez la perspectiva más vasta por lo que al otro mundo se refiere. En cuanto «recurso a poderes superiores», tan sólo es posible distinguir la religión de la magia y no definir aquélla en general, pero incluso tal definición ha de ser ligeramente modificada y tendrá que ampliarse.

El problema al que hacemos frente es, por lo tanto, el de lograr una cierta ordenación en los hechos. Esto nos permitirá determinar, con un poco más de precisión, el dominio de lo *sacro* y separar a éste del de lo *profano*. Y ello nos dará ocasión para establecer la relación entre religión y magia.

1. Los actos creativos de la religión

Consideremos los hechos en primer lugar y, para no estrechar el campo de nuestro estudio, tomaremos como santo y seña el más vago y más general de los índices: la «Vida». Es un hecho que incluso la más ligera idea de bibliografía etnológica convence a cualquiera de que, de hecho, las fases fisiológicas de la vida humana y, ante todo, sus crisis, cual la concepción, el embarazo, la pubertad, el matrimonio y la muerte, forman los núcleos de numerosas creencias y ritos. De esta suerte existen, en casi todas las tribus y revistiendo una u otra forma, creencias sobre la resurrección, la posesión por un espíritu o el embarazo mágico. Y las tales están a menudo asociadas con diferentes ritos y prácticas. En lo que dura el embarazo la madre ha de guardar determinados tabúes y ejecutar ciertas ceremonias, en ocasiones acompañada, en ambas cosas, por su marido. Antes y después del parto existen varios ritos mágicos destinados a evitar peligros y conjurar la brujería, ceremonias de purificación, festividades comunitarias y actos de presentación del recién nacido a poderes superiores o a la comunidad. Más tarde, los muchachos, y con mucha menor frecuencia las muchachas, habrán de pasar por los a menudo prolongados ritos de iniciación que, por lo general, tienen lugar en una atmósfera de misterio y están acompañados por pruebas obscenas y crueles.

Podemos ver, ya sin ir más lejos, que incluso los más lejanos principios de la vida humana están rodeados por una inexplicable y confusa mezcolanza de ritos y credos. Éstos parecen arracimarse en cada acontecimiento de importancia para la vida, cristalizar en torno suyo y rodearlo con una rígida capa de fórmulas y rituales; pero ¿a qué fin? Como no podemos definir culto y credo en atención a lo que son sus objetos, tal vez nos sea posible colegir su función.

Un análisis más detallado de los hechos nos permite clasificarlos, ya desde el principio, en dos grupos principales. Comparemos un rito celebrado para evitar la muerte en el parto con otra costumbre típica, una ceremonia que tenga lugar con ocasión de un nacimiento. El primer rito se lleva a efecto como un medio para un fin. Tiene un sentido práctico bien definido el cual resulta conocido para todos los que son partícipes en él y que, además, puede ser comunicado por cualquier informador nativo. La ceremonia postnatal, verbigracia una presentación del recién nacido o una fiesta de júbilo por tal suceso, carece de propósito: no es un medio para un fin, sino que es un fin en sí misma. La tal expresa los sentimientos de la madre, el padre, los parientes, la comunidad entera, pero no existe acontecimiento alguno al que esta ceremonia prologue ni esté destinada a causar o impedir. Esta diferencia va a servirnos como una distinción *prima facie* entre religión y magia. Mientras que en el acto mágico la idea y el fin subyacentes son siempre claros, directos y definidos, en la ceremonia religiosa no hay finalidad que vaya dirigida a suceso alguno subsecuente. Tan sólo al sociólogo le será posible establecer la función, esto es, la *raison d'être* sociológica de tal acto. Al nativo siempre le será posible constatar el fin de un rito mágico, pero de una ceremonia religiosa no dirá sino que se lleva a efecto porque tal es el uso, o porque ha sido ordenado, o quizá narrará un mito explicativo.

Para comprender mejor la naturaleza de las ceremonias religiosas primitivas y de su función, examinaremos las ceremonias de iniciación. Éstas presentan, en la vasta serie de su frecuencia, ciertas curiosas similitudes. Por ejemplo, los novicios han de pasar por un período de reclusión y preparación más

o menos prolongado. A continuación viene la iniciación propiamente dicha, en que los jóvenes, tras haber sufrido una serie de pruebas, son finalmente sometidos a un acto de mutilación corporal. En los casos más suaves se trata de una ligera incisión o de la extracción de un diente o, en los más severos, de la práctica de la circuncisión; o, en los verdaderamente peligrosos y crueles, de una operación como la subincisión practicada por ciertas tribus australianas. La prueba está generalmente relacionada con la idea de la muerte y el renacer del iniciado, lo que en ocasiones se lleva a escena en forma de mimo. Pero, a más de la ordalía, está el segundo aspecto de la iniciación, menos manifiesto y dramático, pero en realidad más importante, a saber, la instrucción sistemática del joven en los mitos y tradiciones sacras, el desvelamiento paulatino de los misterios tribales y la exhibición de los objetos sagrados.

Es creencia que tanto la prueba como el descubrimiento de los misterios de la tribu han sido instituidos por uno o varios antepasados legendarios o héroes culturales o por un ser superior de carácter sobrehumano. En ocasiones se dice que éste se traga a los jóvenes, o que los mata, y que después los restituye a la vida como hombres completamente iniciados. Se imita su voz con el zumbido de la bramadera, para inspirar temor a las mujeres y niños. Mediante tales ideas, la iniciación pone al novicio en contacto con los poderes y personalidades superiores, cual los Espíritus Guardianes y las Divinidades Tutelares de los indios de Norteamérica, el tribal Padre-de-Todas-Las-Cosas, de algunos aborígenes australianos, o los Héroes Mitológicos de Melanesia y de otras partes del mundo. Éste es el tercer elemento fundamental, aparte de la ordalía y de la enseñanza de las tradiciones, que hallamos en los ritos del paso a la madurez.

Pues bien, ¿cuál es la función sociológica de estas costumbres, qué papel representan en el mantenimiento y desarrollo de la civilización? Como hemos visto, mediante ellas se enseña a los jóvenes las tradiciones sacras bajo las más impresionantes condiciones de preparación y prueba, y bajo la sanción sagrada de Seres Sobrenaturales. La luz de la revelación tribal desciende sobre ellos desde las sombras del temor, la privación y el dolor corporal.

Advirtamos que, en condiciones primitivas, la tradición es de supremo valor para la comunidad y nada importa tanto como la conformidad y el conservadurismo de sus miembros. El orden y la civilización sólo pueden mantenerse mediante la estricta adhesión al saber y conocimiento recibidos de generaciones pretéritas. Cualquier descuido en este contexto debilita la cohesión del grupo y pone en peligro su avío cultural, hasta el punto de amenazar su misma existencia. El hombre no ha ideado aún el extremadamente complejo aparato de la ciencia moderna que, en nuestros días, le capacita para fijar los resultados de la experiencia en moldes imperecederos, probar los tales siempre que guste, expresarlos paulatinamente en formas más adecuadas y enriquecerlos constantemente con adiciones nuevas. La porción de conocimiento que posee el hombre primitivo, su fábrica social, sus costumbres y creencias son el producto invalorable de la tortuosa experiencia de sus antepasados, comprada a precio muy alto y que ha de ser mantenida a cualquier coste. De esta suerte, de entre todas sus cualidades, la fidelidad a la tradición es la que más importa y una sociedad que hace sagrada a su tradición ha ganado con ello una inestimable ventaja de permanencia y poder. En consecuencia, tales creencias y prácticas, que colocan un halo de santidad en torno a la tradición y un sello sobrenatural sobre ella, tendrán un «valor de supervivencia» para el tipo de civilización en el que han surgido.

Podemos, por consiguiente, formular las funciones principales de las ceremonias de iniciación como sigue: éstas son una expresión ritual y dramática del poder y valor supremos de la tradición en las sociedades primitivas; también valen para imprimir tal poder y valor en la mente de cada generación y, al mismo tiempo, son un medio, en modo extremo eficiente, de transmitir el poder tribal, de asegurar la continuidad a la tradición y de mantener la cohesión en la tribu.

Aún hemos de preguntar: ¿cuál es la relación existente entre el acto puramente fisiológico de la madurez corporal que tales ceremonias marcan, y su aspecto social y religioso? Al punto vemos que la religión realiza algo más, infinitamente más, que la mera «sacralización de una crisis de la vida». De un suceso natural hace una transición social, al hecho de la madurez del cuerpo le añade la vasta concepción de entrada en la plena condición de ser humano con todos sus deberes, privilegios, responsabilidades y, por encima de todo, con todo su conocimiento de la tradición y la comunión con los seres y cosas sagradas. De esta manera existe un elemento creativo en los ritos de naturaleza religiosa. El acto acredita no sólo un suceso social en la vida del individuo, sino también una metamorfosis espiritual, asociados ambos con el suceso biológico, pero trascendiéndolo en importancia y también en significación.

La iniciación es un acto típicamente religioso y en él podemos ver claramente cómo la ceremonia y su finalidad son una misma cosa, esto es, cómo el fin se realiza en la mismísima consumación del acto. Al mismo tiempo, vemos también la función de tales actos en la sociedad, en cuanto que son creadores de hábitos mentales y usos sociales de valor inestimable para el grupo y, su civilización.

Otro tipo de ceremonia religiosa, el rito de matrimonio, es también un fin en sí mismo en cuanto que crea un vínculo sancionado de manera sobrenatural que se sobreañade al hecho primariamente sociológico: la unión de hombre y mujer para asociación de por vida en afecto, comunión en lo económico

y procreación y crianza de los hijos. Tal unión, el matrimonio monogámico, ha existido siempre en todas las sociedades humanas: la moderna antropología nos enseña esto en contra de las vetustas y fantásticas hipótesis de la «promiscuidad» y del «matrimonio de grupo». Al dar al matrimonio monogámico un sello de santidad y valor, la religión ofrece un nuevo don a la cultura de los hombres. Y ello nos lleva a considerar las dos grandes necesidades humanas de la procreación y la nutrición.

2. La providencia en la vida primitiva

Reproducción y nutrición ocupan un lugar de la mayor importancia entre las urgencias vitales del hombre. Su relación con el credo y las prácticas religiosas se ha reconocido a menudo, e incluso se ha exagerado. De modo particular, el sexo ha sido frecuentemente considerado, desde algunos estudiosos antiguos hasta la escuela psicoanalítica, como la principal fuente de la religión. De hecho, lo sexual representa un papel insignificante en ésta, si consideramos su fuerza y solapamiento en la vida humana en general. Aparte de la magia amorosa y del uso del sexo en ciertas ceremonias mágicas —fenómenos que no pertenecen a la esfera de la religión—, nos quedan tan sólo por mencionar los actos de licencia que acaecen en las celebraciones de las cosechas y en otras reuniones públicas, los hechos de la prostitución eclesial y, en el nivel del barbarismo y las civilizaciones inferiores, el culto de divinidades fálicas. Al contrario de lo que cabría esperar, los cultos sexuales representan un papel insignificante entre los salvajes. Ha de recordarse también que los actos de ceremonias licenciosas no son mera orgía, sino que expresan una actitud reverente hacia las fuerzas de la generación y la fertilidad en la naturaleza y en el hombre, fuerzas sobre las que depende la misma existencia de la sociedad y la cultura. La religión, la fuente permanente de control moral, que muda su incidencia, pero permanece eternamente vigilante, ha de poner su atención en tales fuerzas, en un principio con la mera asimilación a su propia esfera y apuntando más tarde a la sumisión y represión, para establecer finalmente el ideal de la castidad y la santificación de la ascesis.

Si consideramos ahora la nutrición, lo primero que nos es menester notar es que el acto de comer está rodeado, para el hombre primitivo, de etiqueta, prescripciones y prohibiciones especiales y de una tensión emotiva general que llega a un extremo desconocido por nosotros. Aparte de la magia de la comida, destinada a hacerla durar o a conjurar, en términos generales, su escasez —y en absoluto nos referimos aquí a las formas innumerables de la magia que está asociada con la consecución de alimento—, la comida desempeña un papel manifiesto en ceremonias de definido carácter religioso. Las ofrendas de primicias, las ceremonias de la cosecha, las grandes fiestas de las estaciones en las que los productos del campo se acumulan, se exponen y, de una u otra suerte, se sacralizan, desempeñan un importante papel entre los agricultores. Los cazadores, además de los pescadores, celebran las grandes capturas, o la apertura de la estación en la que se desarrollan su actividad, con fiestas y ceremonias en las que la comida es presentada ritualmente y los animales resultan propiciados o son objeto de adoración. Todos esos actos expresan el regocijo de a comunidad, su sentido del gran valor del alimento; y, por su mediación, la religión consagra la reverente actitud del hombre para con «el pan nuestro de cada día».

Para el primitivo, que nunca, ni en las mejores condiciones, está libre del peligro de morir de hambre, la abundancia de alimentos constituye una condición primaria de la vida normal. Significa la posibilidad de mirar allende sus urgencias cotidianas, de concentrar más atención en aspectos de su civilización que son más espirituales y remotos. Si consideramos de este modo que el alimento es el nexo principal entre el hombre y su entorno, que por su recepción siente las fuerzas de la providencia y el destino, nos es entonces posible entender la importancia no sólo cultural, sino biológica, de la religión en la sacralización de la comida. En ello vemos los gérmenes de lo que en tipos superiores de religión evolucionará en el sentido de dependencia de la Providencia, de gratitud y de confianza.

La comunión y el sacrificio, las dos formas principales en que el alimento se oficia ritualmente, pueden entenderse ahora de otra manera, sobre el trasfondo de la misma actitud de reverencia religiosa que el hombre guarda hacia la abundancia providencial de comida. Que la idea de donación, la importancia del intercambio de dones en todas las fases de contacto social desempeña un gran papel en el sacrificio parece incuestionable (a pesar de la impopularidad que en nuestros días rodea a tal teoría) en vista del nuevo conocimiento de la primitiva psicología económica.[6] Como la donación de presentes acompaña normalmente a toda relación social entre los primitivos, los espíritus que visitan el pueblo, o los demonios que acechan algún lugar consagrado, o las divinidades, reciben cuando llegan lo que es suyo, esto es, una porción que ratifica la abundancia general como ningún otro visitante o visitado habría de recibir. Sin embargo, bajo esta costumbre está un elemento religioso de profundidad aún mayor. Como la

[6] B. Malinowski, Argonautas del Pacífico Occidental (1923); y el artículo «Primitive economics», en Economic Journal (1921); también el informe del profesor Rich. Thurnwald «Die Gestaltung der Wirtschaftsentwicklung aus ihren Anfangen heraus», en Erinnerungsgabe für Max Weber (1923).

comida es para el salvaje la señal de la bondad del mundo, como la abundancia le proporciona el primero y más elemental vislumbre de la Providencia, al compartir mediante el sacrificio el alimento con sus espíritus o divinidades, el salvaje reparte con ellos los dones que ha recibido de los poderes benéficos de la providencia que previamente ha sentido pero que aún no ha asimilado. De esta suerte, en las sociedades primitivas, las raíces de las ofrendas de los sacrificios se encuentran en la psicología del regalo, lo que está relacionado con la comunión en la abundancia del beneficio.

La comida sacramental es tan sólo otra expresión de la misma actitud mental, expresada de la más apropiada manera por el acto según el cual la vida se retiene y se renueva, esto es, el acto de comer. Pero tal rito parece ser extremadamente raro entre los salvajes inferiores, y el sacramento de la comunión, que prevalece en un nivel cultural en el que la primitiva psicología del alimento ya no existe, ha adquirido para entonces un significado simbólico y místico diferente. Tal vez el único caso de comunión sacramental, bien atestado y conocido con ciertos detalles, es el llamado «sacramento totémico» de las tribus del centro de Australia y éste requiere una interpretación que es, en cierto sentido, especial.

3. El interés selectivo del hombre por la naturaleza

Esto nos lleva al tema del totemismo, que hemos definido brevemente en la primera sección. Como hemos visto, en relación con el totemismo hemos de preguntarnos lo siguiente: en primer lugar, ¿por que una tribu salvaje selecciona para ser tótems suyos un número limitado de especies, primordialmente animales y plantas, y en qué principios se basa tal selección? En segundo lugar, ¿por qué tal actitud selectiva se expresa en creencias de afinidad, en cultos de multiplicación, especialmente en las prohibiciones de los tabúes totémicos y también en los mandatos de comida ritual, cual en el «sacramento totémico» de los australianos? Finalmente y en tercer lugar, ¿por qué, paralela a la subdivisión de la naturaleza en un número limitado de especies seleccionadas, existe una subdivisión tribal en forma de clanes correlatados con tales especies?

La psicología perfilada arriba sobre la actitud del primitivo para con el alimento y su abundancia, y, nuestro principio de la perspectiva mental de carácter práctico y pragmático que es propia del hombre, nos proporcionan, directamente, una respuesta. Hemos visto que el alimento es el nexo primero entre el primitivo y la providencia. Y la necesidad de la comida y el deseo de su abundancia han llevado al hombre a afanes económicos, cual la recolección, la caza y la pesca, a la vez que esos mismos afanes iban englobando emociones intensas y variadas. Cierto número de especies vegetales y animales, las que constituyen el alimento base de la tribu, dominan el interés de sus miembros. Para el hombre primitivo, la naturaleza es una despensa viva a la que, primordialmente en los estadios inferiores de la cultura, le es menester recurrir para recoger alimentos, cocinar y comer cuando le acosa el hambre. La ruta desde la naturaleza hasta el estómago del salvaje es muy corta y, en consecuencia, también lo es hasta su mente, y el mundo, para él, es un fundo indiscriminado del que sobresalen las especies de plantas y animales que son útiles, y primordialmente las comestibles. Los que han vivido en la jungla en medio de los salvajes y han tomado parte en expediciones de depredación o caza, o han navegado con ellos por las lagunas, o han pasado noches enteras a la luz de la luna en los arenales marinos, acechando los bancos de peces o la aparición de la tortuga, saben hasta qué punto el interés del primitivo es selectivo y afinado y cuán celosamente sigue las indicaciones, pistas y costumbres de su presa mientras que resulta indiferente a cualquier otro estímulo. Toda especie que sea habitualmente perseguida constituye un núcleo en torno al cual giran todos los intereses, impulsos y emociones que una tribu tiende a cristalizar. Un sentimiento de naturaleza social viene construido alrededor de cada especie, sentimiento que, naturalmente, halla expresión en el folklore, el credo y el rito.

Es menester recordar aquí que el mismo tipo de impulso que hace deleitarse a los niños pequeños con los pájaros y tomar agudo interés por las alimañas y tener miedo de los reptiles, coloca a los animales en el más importante puesto de la naturaleza para el hombre primitivo. En atención a su afinidad general con el hombre —se mueven, emiten sonidos, manifiestan emociones, tienen cuerpos y caras como él mismo— y a sus superiores poderes —los pájaros vuelan en lo abierto, los peces nadan bajo las aguas, los reptiles renuevan su piel y su vida y pueden desaparecer en la tierra— por todo esto el animal, el nexo intermedio entre naturaleza y hombre, a menudo su aventajado en fuerza, agilidad y destreza y usualmente su indispensable presa en la caza, ocupa un lugar de excepción en la visión que del mundo tiene el primitivo.

El salvaje se interesa profundamente por la apariencia y propiedades de los animales; desea ser su dueño y, en consecuencia, controlarlos como cosas útiles y comestibles. Todos estos intereses se compaginan y, al hacerse más fuertes en su fusión, producen el mismo efecto: la selección, entre las principales preocupaciones del hombre, de un determinado número de especies, primero animales y vegetales después, mientras que las cosas inanimadas o productos de su industria no constituyen in-

cuestionablemente sino un orden secundario, una introducción por analogía de objetos que no guardan relación alguna con lo que es la substancia del totemismo.

Es claro que la naturaleza del interés que el hombre pone en las especies totémicas indica también el tipo de credo o culto que habrá de esperarse. Puesto que su deseo es el de dominar la especie, por peligrosa, útil o comestible, tal deseo ha de conducir a una creencia ya sea en un poder especial sobre esa especie, ya en una afinidad con ella o en una esencia común entre el hombre y el animal o la planta. Tal creencia implica, por un lado, ciertas consideraciones y restricciones —la más evidente será la prohibición de matar y comer—; por otro lado concede al hombre una facultad sobrenatural de contribuir ritualmente a la abundancia de la especie, a su propagación y a su vitalidad.

Este ritual conduce a actos de naturaleza mágica mediante los cuales se consigue la prosperidad. La magia, como veremos en breve, tiende, en todas sus manifestaciones, a especializarse, a volverse exclusiva, dividida en compartimentos, y a ser hereditaria en el ámbito de un clan o familia. En el totemismo la multiplicación mágica de cada especie se convertirá de modo natural en el deber y privilegio de un especialista al que su familia asiste. En el curso del tiempo las familias se convierten en clanes, contando cada uno con un jefe en cuanto caudillo mágico de su tótem. En sus formas más elementales el totemismo, tal como se encuentra en Australia central, es un sistema de cooperación mágica más cierto número de cultos místicos, cada uno de los cuales cuenta con su propia base social pero teniendo un único fin común, a saber, proporcionar abundancia a la tribu. Así el totemismo, en su aspecto sociológico, puede explicarse según los principios de la primitiva sociología mágica en general. La existencia de clanes totémicos y su correlación con el credo y el culto no es sino un ejemplo de la magia dividida en ramas y de la tendencia a que el ritual mágico sea heredado por una familia. Esta explicación, hasta cierto punto condensada como la expresamos aquí, trata de mostrarnos cómo, en su organización social, esto es, en el credo y el culto, el totemismo no es una extravagante consecuencia, ni un resultado fortuito de algún accidente o constelación especial, sino que es el producto natural de unas condiciones naturales.

De esta suerte ya hemos respondido a nuestras preguntas: el interés selectivo que el hombre tiene por un número limitado de animales y plantas, y el modo en el que tal interés se expresa en lo ritual y se condiciona en lo social, parece ser el resultado natural de las condiciones de existencia del primitivo, de las actitudes espontáneas del salvaje hacia los objetos naturales y de sus ocupaciones. Desde el punto de vista de la supervivencia, resulta vital que el interés que el hombre siente por unas especies en la práctica indispensables no se amengüe nunca y que la creencia en su capacidad para controlarlas le proporcione energía y resistencia en sus empeños, y estimule su observación y conocimiento de hábitos y naturaleza de animales y plantas. Así el totemismo parece una bendición que la religión concede a los esfuerzos del hombre primitivo por habérselas con su entorno útil, en su «lucha por la existencia». Al mismo tiempo desarrolla su reverencia hacia aquellos animales y plantas de los que depende, hacia los que en un sentido se siente agradecido y cuya muerte le es, sin embargo, precisa. Y todo ello brota de la creencia en la afinidad del hombre con aquellas fuerzas de la naturaleza de las que principalmente depende. Hallamos de ese modo un valor moral y un significado biológico en el totemismo, o sea en un sistema de creencias, prácticas y convenciones sociales que a primera vista no parecen ser sino una infantil, degradante y baladí fantasía del primitivo.

4. La muerte y la reintegración del grupo

De todas las fuentes de la religión, la suprema y final crisis de la vida, esto es, la muerte, es la que reviste importancia mayor. La muerte es la puerta de entrada al otro mundo en un sentido que no es sólo el literal. Dicen la mayor parte de las teorías que se refieren a la religión primitiva que una gran parte de la inspiración religiosa, por no decir su totalidad ha sido derivada de ella; y en esto las opiniones ortodoxas son en conjunto correctas. El hombre ha de entregar su vida en la sombra de la muerte y el que se agarra a la vida y goza de su plenitud tiene que temer la amenaza de su final. Y el que se enfrenta con la muerte se vuelve a la promesa de la vida. La muerte y su negación —la inmortalidad— han formado siempre, como forman también hoy, el más acerbo tema de los presentimientos del hombre. La extrema complejidad de las reacciones emotivas hacia la vida encuentra por necesidad su paralelo en la actitud que el hombre muestra para con la muerte. Sin embargo, lo que durante toda la vida se habrá prolongado por un largo espacio de tiempo y manifestado en una sucesión de experiencias y sucesos, aquí da en su fin y se condensa en una sola crisis que produce una violenta y compleja explosión de manifestaciones religiosas.

Incluso entre los pueblos más primitivos la actitud hacia la muerte es infinitamente más complicada y, pudiera añadir, más afín a la nuestra propia que lo que generalmente se supone. Los antropólogos constatan a menudo que el sentimiento dominante de los vivos es el de horror al cadáver y miedo al

fantasma. Una autoridad de la importancia de Wilhelm Wundt hace de esa doble actitud el núcleo mismo de toda creencia y práctica religiosa. Sin embargo, tal aserción es sólo una media verdad, esto es, no es verdad en absoluto. Las emociones son extremadamente complejas y contradictorias, los elementos dominantes, el amor del difunto y el asco hacia el cadáver, el afecto apasionado a la personalidad que aún permanece en el cuerpo y un estremecimiento medroso ante esa cosa repugnante que ha quedado ahí, ambos elementos se combinan e interponen uno en el otro. Esto se refleja en la conducta espontánea y en los procedimientos rituales que se guardan en torno a la muerte. En la exposición del cadáver, en las maneras de disponer de él, en las ceremonias funerarias y conmemorativas, los parientes más cercanos, la madre que llora a su hijo, la viuda que llora a su esposo, el hijo a su padre, siempre muestran cierto horror y miedo mezclados con un pío amor, pero nunca esos elementos negativos aparecen solos y ni siquiera son los dominantes.

Los procedimientos mortuorios muestran una sorprendente similitud a lo largo y ancho del planeta. Al acercarse la muerte, los parientes más próximos en algunos casos, y a veces toda la comunidad, se reúnen junto al moribundo, y el morir, que es, de entre los actos que un hombre puede realizar, el más privado de todos, se transforma en algo público, en un suceso tribal. Como regla general, es el caso que acaezca cierta diferenciación al mismo tiempo, y ciertos parientes se quedan velando cerca del cadáver mientras que otros hacen preparativos para el pendiente fin y sus consecuencias, o tal vez celebran algún acto religioso en un lugar sagrado. Así, en ciertos lugares de Melanesia los verdaderos parientes han de guardar distancia y sólo los emparentados por matrimonio celebran los servicios mortuorios, mientras que en algunas tribus australianas se observa el orden inverso.

Tan pronto como la muerte ha acontecido, el cuerpo se lava, se unge y adorna; en ocasiones se taponan las aperturas corporales, y las piernas y brazos se atan juntos. A continuación el cadáver se expone para que todos lo vean y comienza la fase más importante del duelo, esto es, el lloro inmediato del difunto. Los que han sido testigos de una muerte y de su secuela entre los salvajes y pueden comparar estos sucesos con los que en otros pueblos incivilizados les corresponden han de sorprenderse por la fundamental similitud de los procedimientos. Existe siempre una explosión más o menos convencional y dramatizada de dolor y pesadumbre en la pena, que entre salvajes a menudo se traduce en forma de laceraciones corporales y de mesarse los cabellos. Esto se hace siempre en una exhibición pública y se asocia con signos visibles de duelo, cual untos blancos o negros sobre el cuerpo, cabello afeitado o desgreñado y ropajes rasgados o estrafalarios.

El duelo inmediato tiene lugar en torno al cadáver, hecho que, lejos de ser aborrecido o esquivado, constituye generalmente el centro de la atención pía. A menudo existen formas rituales de afecto o manifestaciones de reverencia. El cuerpo se sostiene sobre las rodillas de personas sentadas y es acariciado y abrazado. Al mismo tiempo, tales actos son por lo general considerados peligrosos y repugnantes a la vez, o sea, son deberes que han de cumplirse a algún costo del que los ejecuta. Tras cierto tiempo ha de hacerse algo con el cadáver: será la inhumación en una tumba abierta o cerrada, o la exposición en cuevas o plataformas, en árboles huecos o en el suelo de algún lugar fragoso y yermo, o la incineración o el abandono a la deriva en una piragua; éstas son las formas usuales de hacer desaparecer el cadáver.

Nos lleva esto a un punto que quizás es el más importante, a saber, la doble y contradictoria tendencia de, por un lado, conservar el cuerpo, mantener intacta su forma o retener alguna de sus partes, y, por otro, el deseo de deshacerse de él, de quitarlo de en medio, de aniquilarlo completamente. La momificación y la incineración son las dos expresiones extremas de esta doble tendencia. Es imposible considerar que la momificación o la incineración, o cualquiera de las formas intermedias, han sido determinadas por un mero accidente del credo, como un rasgo histórico de una u otra cultura que sólo ha ganado universalidad mediante el mecanismo de contacto y propagación. No es así porque en tales costumbres se expresa con claridad la actitud mental fundamental en el pariente que sobrevive, su amigo o su amante, el deseo por lo que del muerto queda y el asco y temor ante las transformaciones horrorosas que comporta la muerte.

Una variedad interesante y extrema, en la que esta actitud de dos vertientes se expresa de un modo terrible es el sarco-canibalismo, esto es, la costumbre que consiste en comerse en devoción la carne del difunto. Tal cosa se lleva a efecto con una repugnancia y horror extremos, y generalmente es seguida por unos violentos vómitos. Al mismo tiempo se siente que es un acto supremo de reverencia, piedad y amor. Se considera, de hecho, que es un deber tan sagrado que entre los melanesios de Nueva Guinea, donde yo lo he estudiado y presenciado, se celebra aún en secreto, aunque esté severamente penalizado por el gobierno de los blancos. El embadurnamiento del cuerpo con la grasa del difunto tal como se practica en Australia y Papuasia no es quizá sino una variante de esa costumbre.

En todos estos ritos existe un deseo por mantener el nexo y su paralela tendencia por verlo roto. De esta manera, los ritos funerarios se consideran mancillosos y sucios; el contacto con el cadáver peligroso

y repugnante y los celebrantes han de limpiar y purificar sus cuerpos, hacer desaparecer toda traza del contacto y llevar a efecto lustraciones rituales. Sin embargo, el ritual mortuorio fuerza al hombre a que venza su repugnancia, domine sus temores, haga que su devoción y afecto triunfen y, con ellos, la creencia en una vida futura, en la supervivencia del espíritu.

Y así tocamos ahora una de las más importantes funciones del culto religioso. En el análisis expuesto he colocado el acento en las inmediatas fuerzas emotivas que se crean al contacto con la muerte y el cadáver, porque son ellas las que primaria y poderosamente determinan la conducta de los vivos. Pero en relación con tales emociones y originadas por ellas, está la idea del espíritu, la creencia en una vida nueva en la que el difunto ha entrado ya. Y volvemos aquí al problema del animismo, que fue con el que empezamos nuestro examen de los hechos religiosos del primitivo.

¿Cuál es la substancia de un espíritu y cuál es el origen psicológico de tal creencia?

El salvaje teme a la muerte de manera intensa, lo que probablemente sea el resultado de ciertos instintos que, profundamente asentados, son comunes a los animales y al hombre. No quiere darse cuenta de que la muerte es un fin, ni puede enfrentarse con la idea de la completa cesación, de la aniquilación. La idea de un espíritu y de una existencia espiritual la tiene bien a mano, pues se la proporcionan las experiencias que Tylor descubrió y dio en describir. Atendiendo ávidamente a éstas, el hombre consigue la confortadora creencia en la continuidad espiritual y en la vida tras la muerte. Sin embargo, tal creencia no permanece incólume en el complejo y doble juego de esperanza y terror que acaece siempre cuando la muerte tiene lugar. A la confortadora voz de la esperanza, al intenso deseo de inmortalidad, a la dificultad o, en algún caso, a la imposibilidad de hacer frente a la aniquilación, se oponen poderosos y terribles presentimientos. El testimonio de los sentidos, la horrorosa descomposición del cadáver, la visible desaparición de la personalidad, y parece ser que ciertas sugerencias instintivas de miedo y horror, parecen amenazar al hombre, en todos los estadios de la cultura, con una idea de aniquilación y con presagios y terrores escondidos. Y aquí, en este juego de fuerzas emotivas, en este supremo dilema del vivir y de la muerte final, la religión entra en escena, seleccionando el credo positivo, la idea confortadora, la creencia culturalmente válida de la inmortalidad en el espíritu independiente del cuerpo y en la continuación de la vida *post mortem*. En las variadas ceremonias del óbito, en la conmemoración y en la comunión con el difunto, y en la adoración de los espíritus de los antepasados, la religión da cuerpo y forma a tales salvadoras creencias.

De esta manera, la creencia en la inmortalidad es el resultado de una revelación emotiva profunda, establecida por la religión, y no se trata de una doctrina filosófica primitiva. La convicción del hombre de continuar su vida es uno de los dones supremos de la religión, que juzga y selecciona la mejor de las dos alternativas, de las que la autoconservación es sugeridora, a saber, la esperanza de vida continuada y el temor ante la aniquilación. La creencia en los espíritus es el resultado de la creencia en la inmortalidad. La substancia de la que esos espíritus están hechos es la pasión y el deseo pletórico de vida, y no el borroso contenido que llena los sueños e ilusiones del salvaje. La religión salva al hombre de rendirse ante la muerte y la destrucción y, al hacer esto, está usando de las observaciones de sueños, visiones y sombras. El verdadero núcleo del animismo se encuentra en el hecho emotivo más profundo de la naturaleza humana, esto es, en el deseo de vivir.

Así los ritos del luto, la conducta ritual inmediata a la muerte, pueden ser tomados como modelos del acto religioso, mientras que la creencia en la inmortalidad, en la continuación de la vida en el mundo del más allá, puede considerarse como prototipo de lo que es un acto de fe. Aquí, como en las ceremonias religiosas previamente descritas, hallamos actos autocontenidos, cuya finalidad se logra en su misma celebración. La desesperación ritual, las exequias, los actos de duelo, la expresión de la emoción de los abandonados y la pérdida de todo el grupo, tales actos sancionan y, copian los sentimientos naturales de los que aún están vivos y crean un acontecimiento social de lo que es un hecho natural. Sin embargo, aunque en los actos de duelo, en la desesperación mímica del llanto, en el trato del cadáver y en su funeral no se consigue ningún efecto ulterior, tales actos cumplen una función importante y poseen un considerable valor para la cultura primitiva.

¿En qué consiste tal función? Hemos visto que, en las ceremonias de iniciación, es la socialización de la tradición; en los cultos del alimento, el sacramento y, el sacrificio ponen al hombre en comunión con la providencia, con las fuerzas benéficas de la abundancia; el totemismo regulariza la actitud útil y práctica que el hombre guarda para con su entorno. Si la consideración de la función biológica de la religión que mantenemos aquí es cierta, entonces todo el ritual mortuorio también desempeñará un papel semejante.

La muerte de un hombre o mujer de un grupo primitivo, que sólo está compuesto de un número limitado de individuos, es un suceso de no parca importancia. Los amigos y parientes más próximos se ven sacudidos hasta el fondo de su vida emotiva. Una pequeña comunidad que pierda un miembro se ve severamente mutilada, sobre todo si éste era de peso. Tal acontecimiento rompe, en su conjunto, el curso

normal de la vida y conmueve los cimientos morales de la sociedad. La fuerte tendencia en la que hemos insistido en nuestra anterior descripción da paso al horror y al miedo, a abandonar el cadáver, a huir del poblado, a destruir todas las pertenencias del difunto; todos estos impulsos existen y, de darles curso libre, resultarían en extremo peligrosos, desintegrarían el grupo y destruirían los fundamentos materiales de la cultura primitiva. La muerte en la sociedad salvaje, en consecuencia, es más que la desaparición de un miembro. Al poner en movimiento una parte de las profundas fuerzas del instinto de autoconservación la muerte amenaza la cohesión y solidaridad mismas del grupo, y de las tales dependen la organización de la sociedad, su tradición y, finalmente, toda la cultura. Porque sí el hombre primitivo flaquease siempre ante los impulsos desintegradores de su reacción hacia la muerte, la continuidad de la tradición y la existencia de la civilización material se harían imposibles.

Ya hemos visto cómo la religión concede al hombre, sacrificando y regularizando así la otra clase de impulsos, el don de la integridad mental. La religión cumple exactamente las mismas funciones en relación a todo el grupo. En el ceremonial de la muerte, que une a los vivos con el cadáver y los fija en el lugar del óbito, a las creencias en la existencia del espíritu, de sus influencias benéficas o de sus malévolas intenciones, en los deberes de una serie de ceremonias comunicativas y de sacrificio, en todo esto, la religión neutraliza las fuerzas centrífugas del miedo, del desaliento y de la desmoralización y proporciona los más poderosos medios de reintegración en la turbada solidaridad del grupo y el restablecimiento de su presencia de ánimo.

En resumen, la religión asegura aquí la victoria de la tradición y de la cultura frente a la respuesta puramente negativa de los instintos frustrados.

Con los ritos de muerte ya liemos acabado nuestro examen de los principales tipos de actos religiosos. Hemos seguido las crisis de la vida como el principal hilo conductor de nuestra exposición, pero, según se han ido presentando, hemos tratado también las manifestaciones marginales, cual el totemismo, los cultos del alimento y la reproducción, el sacrificio y el sacramento, los cultos conmemorativos de los antepasados y el culto de los espíritus. Hemos de volver a uno de los tipos mencionados, a saber, la fiesta de las estaciones y las ceremonias de carácter comunal o tribal, de cuyo examen nos ocuparemos ahora.

IV. EL CARÁCTER PÚBLICO Y TRIBAL DE LOS CULTOS PRIMITIVOS

El carácter público y festivo de las ceremonias del culto es un rasgo evidente de la religión en general. La mayor parte de los actos sagrados tienen lugar en medio de una congregación; el cónclave solemne de los creyentes unidos en oración, sacrificio, súplica o acción de gracias es, de hecho, el prototipo mismo de una ceremonia religiosa. La religión precisa de la comunidad como de un todo para que sus miembros puedan adorar a una las cosas sagradas y sus divinidades, y la sociedad necesita la religión para el mantenimiento de la ley y el orden moral.

En las sociedades primitivas el carácter público de la adoración, el contacto entre la fe religiosa y la organización social, está, cuando menos, tan pronunciado como en las culturas superiores. Es suficiente que echemos una ojeada sobre nuestro inventario de fenómenos religiosos para ver que las ceremonias del nacimiento, los ritos de iniciación, las atenciones mortuorias a los difuntos, los funerales y los actos de conmemoración y luto, los sacrificios y el ritual totémico son todos ellos colectivos y públicos, afectan frecuentemente a la totalidad de la tribu y, durante ese tiempo, absorben todas sus energías. El carácter público, el agrupamiento de muchas gentes, esta primordialmente pronunciado en las fiestas anuales y periódicas que se celebran en tiempos de abundancia, en la cosecha o en el zenit de las temporadas de pesca o caza. Tales fiestas permiten que las gentes se regocijen, gocen de la abundancia de presas y productos del campo, se vean con sus amigos y parientes y que la comunidad entera se reúna en plena forma y haga todo esto en ánimo de felicidad y armonía. Hay ocasiones en las que en los festivales tienen lugar visitas de los desaparecidos: los espíritus de los antepasados y de los familiares muertos retornan, reciben ofrendas y líbaciones sacrificatorias y se mezclan con los vivos en los actos de culto y en las alegrías de la fiesta. 0 bien, si los muertos no son los que propiamente visitan a los vivos, se ven conmemorados por ellos, por lo general en la forma del culto a los antepasados. También aquí estas festividades, cuya celebración tiene lugar con frecuencia, incorporan el ritual de las cosechas y de otros cultos de la vegetación. Pero, fueran las que fueren las demás manifestaciones de tales festividades, no hay duda alguna de que la religión demanda la existencia de fiestas periódicas y de las estaciones con gran asistencia de gentes, con júbilo y vestiduras festivas, con abundancia de comida y con relajación de reglas y tabúes. Los miembros de la tribu se congregan y distensionan las restricciones al uso, sobre todo las barreras de reserva tradicional en las relaciones sociales y del sexo. Se busca, y de modo irrestricto[ii], lo que es necesario para la satisfacción del apetito, y se da una participación común en los placeres, una exhibición, para todos, de todo lo que es bueno y ello se comparte en ánimo de generosidad. Al interés

por la abundancia de bienes materiales se une el interés por la multitud de gentes, por la congregación y por la tribu como totalidad.

Junto a tales actos de reuniones periódicas y, festivas pueden colocarse ciertos elementos claramente sociales: el carácter tribal de casi todas las ceremonias religiosas, la universalidad social de las normas morales, la contagiosidad del pecado, la importancia de la pura convención y tradición de la religión y moral primitivas y, por encima de todo, la identificación de la tribu en su conjunto como una unidad social con su religión; esto es, la ausencia de todo sectarismo religioso, disención[iii] o heterodoxia en el credo primitivo.

1. La sociedad como substancia de dios

Todos estos hechos, y de modo principal el último, muestran que la religión es un asunto de la tribu y nos acordamos aquí del dicho famoso de Robertson Smith según el cual la religión primitiva es ocupación de la comunidad y no del individuo. Esta exagerada fórmula contiene una gran dosis de verdad, pero, en ciencia, no es en modo alguno lo mismo dar a conocer por donde anda la verdad y desenterrarla y sacarla a plena luz. De hecho Robertson Smith no fue más allá, en este tema, de la formulación de un problema importante: ¿por qué el hombre primitivo celebra sus ceremonias en público?, ¿qué relación existe entre la sociedad y la verdad que la religión revela y reverencia?

Como sabemos, algunos antropólogos modernos dan a estas preguntas una respuesta tajante, en apariencia concluyente y con exceso simple. El profesor Durkheim y sus seguidores mantienen que la religión es social en todas sus entidades, y que su dios o dioses, el material del que todas las cosas religiosas están hechas, no son nada más que la sociedad divinizada.

Aparentemente esta teoría explica muy bien la naturaleza pública del culto, la inspiración y el soporte que el hombre obtiene de la comunidad, la intolerancia que la religión, especialmente en sus primeras manifestaciones, esgrime, la fuerza de la moral y otros hechos similares. Satisface también nuestros modernos prejuicios democráticos, que en las ciencias sociales se manifiestan como una tendencia por explicarlo todo atendiendo a «fuerzas colectivas» en vez de «individuales». Esta doctrina, la teoría que hace que *vox populi vox Dei* se presente como una sobria verdad científica, ha de ser seguramente congénita al hombre moderno.

Sin embargo, en la reflexión surgen, referidos a tal cuestión, recelos críticos que son muy graves. Cualquiera que haya tenido una experiencia sincera y profunda de la religión sabe que los momentos religiosos más intensos acaecen en la soledad, en el cese del comercio con el mundo, en la concentración y despego mental y no en la distracción de una multitud. ¿Puede la religión primitiva estar desprovista tan íntegramente de la inspiración solitaria? Nadie que tenga conocimiento de primera mano de los salvajes o que haya llegado a él tras un estudio cuidadoso de fuentes librescas, puede albergar ninguna duda a este respecto. Hechos tales como la reclusión de los novicios en la iniciación, sus luchas individuales y personales en lo que dure la prueba, la comunión con espíritus, divinidades y poderes en lugares solitarios, muestran todos que la religión primitiva es frecuentemente vivida en soledad. Tampoco, como hemos visto antes, puede explicarse la creencia en la inmortalidad prescindiendo de la consideración del marco mental religioso del individuo que mira a su muerte con temor y tristeza. La religión primitiva no carece enteramente de profetas, videntes, adivinos e intérpretes del credo. Todos estos hechos, aunque ciertamente no prueben que la religión sea exclusivamente individual, hacen difícil de entender cómo puede considerársela como lo social puro y simple.

Y, además, la esencia de la moral, en cuanto opuesta a las normas legales o consuetudinarias, es que se vea reforzada por la conciencia. El salvaje no respeta su tabú por miedo al castigo de la sociedad o a la opinión pública. Se abstiene de romperlo en parte porque teme las consecuencias maléficas que originará la voluntad divina, o las fuerzas de lo sagrado, pero principalmente, porque su responsabilidad y consciencia personal se lo vedan. El animal prohibido, la relación incestuosa o vedada, la acción o alimento que son tabúes le son directamente odiosos. Yo he visto y percibido cómo los salvajes se abstenían de una acción ilícita con el mismo horror y asco con los que el cristiano ferviente retrocede ante lo que él considera pecado. Pues bien, esta actitud mental en parte se debe, sin duda alguna, a la influencia de la sociedad en cuanto que la particular prohibición viene estigmatizada por la tradición como repugnante y horrible. Sin embargo, funciona en el individuo y mediante fuerzas de la mente del individuo. De esto se sigue que no es ni exclusivamente social ni exclusivamente individual, sino que es una mezcla de ambas.

El profesor Durkheim trata de establecer su sorprendente teoría de que la sociedad es la materia prima de Dios mediante un análisis de las festividades tribales primitivas. Estudia principalmente las ceremonias de las estaciones entre los nativos de Australia central. Entre ellos es «la gran efervescencia colectiva durante los períodos de la concentración» la que causa todos los fenómenos relativos a su

religión y «la idea religiosa nace de su misma efervescencia». Durkheim coloca así el acento en la ebullición emotiva, en la exaltación, en el acrecentado poder que siente todo individuo cuando tales reuniones acontecen. Sin embargo, una mínima reflexión es suficiente para mostrarnos que en la sociedad primitiva la elevación de las emociones y del individuo sobre sí mismo no está en absoluto confinada a las aglomeraciones y a los fenómenos de multitud. El amante junto a su amada, el aventurero osado que domina su miedo haciendo frente a un peligro real, el cazador habiéndoselas con una fiera alimaña, el artesano logrando una obra maestra se sentirán, en tales condiciones y[iv] sean civilizados o salvajes, alterados, exaltados y dueños de mayores fuerzas. Y no hay duda de que de tales experiencias solitarias, en las que el hombre siente el presentimiento de morir, las punzadas de la angustia o la exaltación de la dicha, surge gran parte de la inspiración religiosa. Aunque la mayoría de las ceremonias sean celebradas en público, la revelación religiosa que acaece en la soledad es mucha.

Además, existen en las sociedades primitivas actos colectivos con tanta efervescencia y pasión como cualquier ceremonia religiosa pudiese comportar y que, sin embargo, no poseen connotación alguna de tal índole. El trabajo colectivo de los huertos, tal como yo lo he presenciado en Melanesia, cuando los hombres se entusiasman en la emulación y gozan de su labor, entonando canciones rituales y pronunciando gritos de júbilo y lemas de desafío en la competición, está pleno de esa «efervescencia colectiva». Pero ésta es enteramente profana y si una sociedad «se revela a sí misma» en esta manifestación, como en cualquier otra de carácter público, resulta que no asume grandeza divina o apariencia deiforme alguna. Una batalla, una carrera de canoas, una de las grandes aglomeraciones tribales para fines de comercio, un *lay-corrobboree*[*] australiano, una reyerta en el poblado, esencialmente son también, tanto desde el punto de vista social como psicológico, ejemplos de efervescencia de multitudes. Sin embargo, en tales ocasiones no se ha generado religión alguna. De esta manera lo colectivo y lo religioso, a pesar de sus interferencias, no son en modo alguno idénticos y, de la misma suerte que buena parte de creencias e inspiraciones religiosas puede remitirse a experiencias solitarias, también es el caso que hay muchas reuniones y hervores sociales que no comportan consecuencia o significado religioso alguno.

Si hacemos aún más amplia la definición de sociedad y consideramos a ésta como una entidad permanente, continua en su tradición y cultura, cada generación educada por sus predecesores y moldeada en su similitud por la herencia social de la civilización, ¿no podremos entonces ver en la sociedad un prototipo de dios? Incluso así los actos de la vida del primitivo permanecen rebeldes a tal teoría. Y ello porque la tradición comprende la suma total de normas y costumbres sociales, reglas de arte y conocimiento, órdenes, preceptos, leyendas y mitos, y sólo una parte de todo eso tiene carácter religioso, mientras que lo demás es esencialmente profano. Como hemos visto en la segunda parte de este ensayo, el conocimiento empírico y racional de la naturaleza que el primitivo posee, lo que es el cimiento de sus oficios y artes, de sus empresas económicas y de sus habilidades constructivas, constituye un dominio autónomo de la tradición social. La sociedad, cual guardián de la tradición laica, o sea, de lo profano, no puede ser el principio religioso o la divinidad, porque el lugar de esta última sólo está dentro de la esfera de lo sacro. Además, hemos visto que una de las principales tareas de la religión primitiva, sobre todo en la celebración de las ceremonias de iniciación y de los misterios de la tribu, consiste en santificar la parte religiosa de la tradición. De esto se sigue que la religión no puede derivar su santidad de una fuente que la misma religión santifica.

En realidad la «sociedad» sólo puede identificarse con lo *divino* y lo *sagrado* mediante un hábil juego de palabras y una doble argucia. De hecho, si identificamos lo social con lo moral y ampliamos este concepto para que cubra todo credo, toda norma de conducta, todo dictado de la conciencia, si, además, personificamos la «fuerza moral» y la consideramos como «alma colectiva», entonces la identificación de la sociedad con la deidad no requiere gran habilidad dialéctica para su defensa. Pero, como las reglas morales son tan sólo una parte de la herencia tradicional del hombre, como la moralidad no se identifica con el «poder del ser» del que se cree como, en fin, el concepto metafísico del «alma colectiva» es infecundo en antropología, hemos de rechazar, por todo esto, la teoría sociológica de la religión.

Para resumir diremos que los enfoques de Durkheim y de su escuela son inaceptables. Primero, porque en las sociedades primitivas la religión también tiene, en gran parte, sus fuentes en el ámbito puramente individual. En segundo lugar, porque la sociedad, en cuanto multitud, no se abandona siempre, en absoluto, a la producción de creencias o incluso de estados mentales religiosos, mientras que, por el contrario, la efervescencia colectiva es a menudo de naturaleza enteramente secular. En tercer lugar, porque la tradición, la suma total de ciertas reglas y logros culturales, engloba, y, en las sociedades primitivas mantiene fuertemente unidos, el campo de lo sagrado y lo profano. Y, por fin, porque la

[*] Dícese de una suerte de festejo aborigen, de carácter laico, en el que los salvajes danzan el *corrobboree* acompañado de una canción. (N. del T.)

personificación de la sociedad, el concepto de una «alma colectiva» carece de fundamentación fáctica y es contrarío a los sanos métodos de la ciencia social.

2. La eficacia moral de las creencias salvajes

Con todo esto, y, para hacer justicia a Robertson Smith, a Durkheim y a su escuela, nos es menester admitir que éstos han sacado a la luz buen número de rasgos importantes de la religión primitiva. Ante todo, con la exageración misma del aspecto sociológico del credo salvaje han formulado cuestiones de la mayor importancia: ¿por qué la mayoría de los actos de las sociedades primitivas son celebrados colectivamente y en público?, ¿cuál es el papel de la sociedad en el establecimiento de las reglas de la conducta moral?, ¿por qué no sólo la moralidad, sino también el credo, la mitología y todas las tradiciones sacras son obligatorias para todos los miembros de una tribu primitiva? En otros términos, ¿por qué existe únicamente un corpus de creencias religiosas en cada tribu y por qué no se tolera nunca diferencia alguna de opinión?

Para responder a tales preguntas liemos de volver a nuestro examen de los fenómenos religiosos y recordar algunas de las conclusiones a las que llegamos allí; por encima de todo pondremos nuestra atención en la técnica según la cual un credo se hace expreso y una moral establecida en la religión salvaje.

Comencemos por lo que es un acto religioso por excelencia, a saber, el ceremonial de la muerte. Aquí el recurso a la religión nace de una crisis individual, o sea, la muerte que amenaza a hombre o mujer. Nunca precisa tanto un individuo de la confortación de creencias y ritos como en el sacramento del viático, en los últimos consuelos que se le aportan en la etapa final del viaje de su existir; actos que son casi universales en todas las religiones primitivas. Tales actos van dirigidos contra el miedo que paraliza, contra la duda que corroe, de los que el salvaje no está más libre que el hombre civilizado. A la vez, confirman su esperanza en un más allá que no es peor que la vida presente y que de hecho es mejor. Todo el ritual expresa tal creencia, la actitud emotiva que el moribundo precisa y que es el alivio más grande que pueda recibir en su suprema lucha. Y esta afirmación tiene tras sí el peso de muchas personas y la pompa de un ritual solemne. Ello es así porque en todas las sociedades primitivas, como hemos visto, la muerte hace que toda la comunidad se reúna, atienda al moribundo y cumpla sus deberes para con él. Tales deberes, por supuesto, no crean afinidad emotiva alguna con el agonizante, afinidad que no conducirá sino a un pánico desintegrador. Por el contrario, la línea de conducta ritual hace fuerte y contradice alguna de las[v] emociones más fuertes de las que el moribundo pudiera ser presa. La conducta entera del grupo, de hecho, expresa la esperanza de salvación e inmortalidad; esto es, expresa únicamente una de entre las emociones conflictivas del individuo.

Tras la muerte, a pesar de que el actor principal ya ha desaparecido, la tragedia no se acaba. Quedan aún los que han sido objeto de la pérdida, y éstos, sean salvajes o civilizados, sufren igual y son presa de un caos mental que es peligroso. Ya hemos analizado esto y hallado que, desgarrados entre el miedo y la piedad, el respeto y el horror, el amor y la repugnancia, se encuentran en un estado de ánimo que podría llevarles a la desintegración mental. Partiendo de tal estado, la religión eleva al individuo mediante lo que pudiese llamarse cooperación espiritual en los ritos mortuorios y sagrados, hemos visto que en tales ritos se expresa el dogma de la continuidad tras la muerte, junto con la actitud moral hacia el difunto. El cadáver, y con él la persona del fallecido, es un objeto potencial de horror, además de serlo de afectuosa ternura. La religión confirma la segunda parte de esta doble actitud, haciendo del cuerpo muerto un objeto de deberes sagrados. Se mantiene así el nexo entre el recién fallecido y los que aún viven, lo que es un hecho de inmensa importancia para la continuidad de la cultura y para la firme salvaguarda de la tradición. En todo ello vemos que la entera comunidad cumple los mandamientos de su tradición religiosa, pero que también aquí tal cumplimiento se lleva a cabo en beneficio tan sólo de unos pocos, a saber, de los que han sufrido la pérdida, y que esos mandamientos surgen de un conflicto personal y son su solución. Es menester recordar asimismo que lo que los vivos sienten en tal ocasión es, a la vez, preparación para su propia muerte. La creencia en la inmortalidad, que el sobreviviente ha vivido y llevado a la práctica en el caso de su madre o de su padre, le hace advertir con más claridad lo que será su vida futura.

En todo esto es preciso que hagamos una clara distinción entre, por una parte, las creencias y la ética del ritual y, por otra, los medios de reforzarlo, esto es, la técnica según la cual se hace que el individuo reciba su alivio religioso. La creencia salvadora en la continuidad espiritual tras la muerte existe ya en la mente del individuo y la sociedad no la crea. La suma total de tendencias innatas, conocida generalmente como «el instinto de autoconservación», está en la raíz de tal creencia. La fe en la inmortalidad está íntimamente relacionada, como hemos visto, con la dificultad de encararse con la propia aniquilación o con la de una persona próxima y amada. Tal tendencia hace que la idea de la desaparición final de la

personalidad humana sea odiosa, intolerable y socialmente destructiva. Sin embargo, esta idea y el temor que produce acechan en la experiencia individual y la religión sólo puede hacerla desaparecer al negarla en el rito.

Que esto sea obra de una Providencia que guíe la historia humana o de un proceso de selección natural, según el cual una cultura que crea una creencia y un ritual de inmortalidad podrá sobrevivir y extenderse, es un problema de teología o de metafísica. El antropólogo ya ha hecho bastante con mostrar que un cierto fenómeno posee validez para la integridad social y para la continuidad de la cultura. En todo caso vemos que lo que la religión hace en este plano consiste en seleccionar una de las alternativas sugeridas al hombre por su utillaje instintivo.

Sin embargo, una vez que tal selección ha sido realizada, la sociedad es indispensable para su aprobación y sanción. El miembro del grupo que ha perdido a alguien, apesadumbrado por la tristeza y el dolor, es incapaz de valerse de sus propias fuerzas, No podrá aplicar el dogma a su caso valiéndose de su único esfuerzo. En este punto es donde el grupo entra en escena. Los demás miembros de la comunidad, a quienes no aflige la desgracia y no están turbados mentalmente por ese dilema metafísico, pueden responder ante esa crisis según las líneas que dicte el orden religioso. Esto lo aporta consuelo al desventurado y le conduce por las experiencias confortadoras de la ceremonia religiosa. Siempre es fácil soportar los infortunios ajenos y, de esta manera, todo grupo en el que la mayoría no está afectada por las punzadas del dolor y del miedo, puede prestar ayuda a la minoría de afligidos. Al asistir a las ceremonias religiosas, el que ha sufrido la pérdida emerge transformado por la revelación de la inmortalidad, la comunión con el amado y la perspectiva del mundo futuro. La religión ordena en actos de culto; pero es el grupo quien ejecuta sus órdenes.

Y sin embargo, como hemos visto, el alivio del ritual no es artificial, no está preparado para la ocasión. El tal no es sino el resultado de dos tendencias que existen en la relación emotiva que para con la muerte tiene el hombre: la actitud religiosa consiste meramente en la selección y afirmación ritual de una de esas alternativas, a saber, la esperanza en una vida futura. Y aquí el concurso público provee el énfasis, el testimonio poderoso de tal creencia. La pompa y las ceremonias públicas tienen efecto mediante el contagio de la fe, la dignidad del consenso unánime y la impresividad[vi] de la conducta colectiva. Una multitud que refrenda como un solo hombre una ceremonia sincera y dignificada invariablemente arrebata incluso al observador desapasionado, y aún más al participante fervoroso.

La distinción, empero, entre, por un lado, la colaboración social como la única técnica necesaria para el refrendo de una creencia y, por el otro, la creación de la creencia misma o autorrevelación de la sociedad, ha de ser enérgicamente formulada. La comunidad proclama un número de verdades definidas y proporciona soporte moral a sus miembros, pero no les infunde la vaga y vacía aserción de su propia divinidad.

Es en otro tipo de ritual religioso, en las ceremonias de iniciación, en el que hallamos que el ritual establece la existencia de algún poder o personalidad de los que la ley tribal se deriva y que es, además, responsable de las leyes morales que le son impartidas al novicio. Para hacer que tal creencia impresione y sea fuerte y grandiosa está la pompa de la ceremonia y la dificultad de la preparación y la ordalía. Se crea así una experiencia inolvidable, única en la vida del individuo y por la que éste aprende las doctrinas de la tradición tribal y las normas de su moralidad. Toda la tribu se moviliza y toda su autoridad sale a relucir para testimoniar el poder y la realidad de las cosas reveladas.

También aquí, como en la muerte, nos encontramos otra crisis de la vida del individuo y un conflicto mental asociado con ella. En la pubertad el joven ha de poner a prueba su potencia física, ha de habérselas con su madurez sexual y ha de ocupar su puesto en la tribu. Esto comporta para él promesas, prerrogativas y tentaciones, y, al mismo tiempo, le impone cargas. La correcta solución de tal conflicto está en la aceptación de la tradición, en la sumisión a la moralidad sexual de su tribu y a las cargas de la madurez, y ello es llevado a cabo en las ceremonias de iniciación.

El carácter público de tales ceremonias sirve para establecer la grandeza del último legislador y para lograr homogeneidad y uniformidad en la enseñanza de la moral. Así se convierte en una forma de educación condensada de carácter religioso. Como en toda enseñanza, los principios impartidos son sólo selección, fijación y énfasis de lo que ya está en el individuo. También aquí la publicidad es cosa de la técnica, mientras que el contenido de la enseñanza no está inventado por la comunidad, sino que ya existe en el individuo.

Asimismo en otros cultos, cual los festivales de la recolección, las reuniones totémicas, las ofrendas de primicias y las exhibiciones ceremoniales de alimentos, hallamos que la religión santifica la abundancia y la seguridad y fundamenta la actitud de respeto hacia las fuerzas benéficas exteriores. También aquí la publicidad del culto es precisa como la única técnica apropiada para establecer el valor del alimento, su acumulación y su abundancia. La exhibición en presencia de todos, la admiración por parte de todos, la rivalidad entre dos productores cualesquiera son los medios por los que se crea tal valor. Ello

es así porque todo valor, sea religioso o económico, ha de poseer circulación universal. Pero también en este punto nos encontramos con la selección y el acento puesto sólo en una de las dos reacciones individuales posibles. El alimento acumulado puede conservarse o malgastarse. Puede ser o bien un incentivo para la consumición inmediata y desatenta y para la ligereza despreocupada del futuro, o bien puede estimular al hombre para que idee medios de atesorar su fortuna y de usarla para fines que culturalmente son más elevados. La religión pone el sello en la actitud que es culturalmente válida y la refuerza mediante el consenso público.

El carácter público de tales festejos sirve además a otra importante función sociológica. Los miembros de todo grupo que constituye una unidad cultural, han de ponerse en mutuo contacto de tiempo en tiempo, pero, aparte de la benéfica posibilidad de estrechamiento de lazos sociales, tal contacto está también amenazado por el peligro de la discordia. Ese peligro es mayor cuando las gentes se reúnen en tiempos de calamidad, hambre y carestía, cuando sus apetitos están insatisfechos y sus deseos sexuales listos para encenderse. Una aglomeración festiva de la tribu en tiempo de abundancia cuando, todos se encuentran en un ánimo de armonía con la naturaleza y, por lo tanto, también entre sí, tiene en consecuencia el carácter de un encuentro en una atmósfera moral. Me refiero de esta suerte al ambiente de concordia y benevolencia generales. El que en tales reuniones sobrevenga un ocasional libertinaje y relajación de las normas del sexo y de ciertas rigideces de la etiqueta se debe fundamentalmente a lo mismo. Todo motivo de querella o desacuerdo ha de eliminarse, o de lo contrario no será posible celebrar hasta el final una concentración tribal de manera pacífica. El valor moral de la armonía y la buena voluntad se muestra, de tal modo, en un plano superior a los tabúes meramente negativos que constriñen los principales instintos humanos. No hay virtud más alta que la caridad, tanto en las religiones primitivas como en las superiores, y la tal cubre infinidad de pecados; es más, los contrapesa.

Quizás es innecesario que detallemos todos los demás tipos de actos religiosos. El totemismo, la religión del clan, que postula un linaje común o una afinidad con el animal totémico y exige el poder colectivo del clan para ejercer control sobre su existencia, imprimiendo a todos los miembros del mismo un tabú común y una actitud responsable para con las especies totémicas, ha de culminar, evidentemente, en ceremonias públicas y habrá de tener un carácter social claro. El culto de los antepasados, cuya finalidad es unir a una cofradía de adoradores, la familia, la siba o la tribu, ha de hermanarlos en las ceremonias públicas en razón de su naturaleza misma, o de lo contrario no cumpliría su función. Los espíritus tutelares de grupos locales, las ciudades, o las tribus, los dioses patrones, las divinidades profesionales, todas ellas y por su misma definición han de ser adorados por un pueblo, tribu, ciudad, profesión o cuerpo político. En cultos que, cual las ceremonias de Intichuma se sitúan en la frontera entre la religión y la magia, como las labores públicas de los huertos o las ceremonias de la caza y la pesca, la necesidad de celebrarlos *coram populo* es evidente porque tales ceremonias, claramente distinguibles de las actividades prácticas que acompañan o inauguran, son, sin embargo, sus paralelas. A la cooperación en los esfuerzos prácticos corresponde la ceremonia en común. Sólo por medio de la unión de los trabajadores en un acto de adoración cumplen éstos su función cultural.

De hecho, en vez de repasar todos los tipos concretos de ceremonia religiosa habríamos podido postular nuestra tesis mediante un argumento abstracto: siendo así que la religión se centra en torno a ciertos actos vitales y que todos ellos imponen el interés público de grupos que cooperan unidos, se sigue que toda ceremonia religiosa ha de ser pública y celebrada por medio de grupos. Todas las crisis vitales, todas las empresas revestidas de importancia, hacen surgir el interés público de las comunidades primitivas y tocitas ellas poseen sus ceremonias religiosas o mágicas. El mismo cuerpo social de hombres que se unen para una empresa o se congregan en razón de Un acontecimiento crítico, está también celebrando una ceremonia. Tal argumentación abstracta, con todo y ser correcta, no nos habría dejado contemplar el mecanismo del consenso público de los actos religiosos como lo hemos hecho con nuestra descripción concreta.

3. Contribución social e individual en la religión primitiva

Es forzoso, por consiguiente, que concluyamos que la publicidad es una técnica indispensable de la revelación religiosa en las comunidades primitivas, pero que la sociedad no es ni la autora de las verdades de la religión ni, menos aún, su autorrevelado contenido. La necesidad de una pública *mise en scène* del dogma y la anunciación colectiva de las verdades morales se deben a varias causas que vamos a resumir.

Ante todo, la cooperación social es precisa para rodear la revelación de las cosas sagradas y de los seres sobrenaturales con grave solemnidad. La comunidad que, de alma y cuerpo, se esfuerza por celebrar las formas del ritual está creando el ambiente del credo homogéneo. En tal acción colectiva, los que menos necesitan del alivio de creer o de la afirmación de la verdad prestan su ayuda a quienes realmente lo precisan. El mal, esto es, las fuerzas desintegradoras del destino, se distribuye así por un sistema de

seguridad mutua en el infortunio y en las miserias espirituales. En el abandono de un pariente o amigo, en las crisis de la pubertad, en tiempos de un peligro o calamidad amenazadora, cuando la prosperidad puede usarse bien o mal, la religión postula el modo justo de pensar y proceder, y la sociedad acepta tal veredicto y lo repite al unísono.

En segundo lugar, la celebración pública del dogma religioso es indispensable para el mantenimiento de la moral en las comunidades primitivas. Todo artículo de fe, como liemos visto, detenta una influencia moral. Ahora bien, para que la moral sea activa tiene que ser universal. La duración de los nexos sociales, la reciprocidad de servicios y de obligaciones, la posibilidad de cooperación se basan, en cualquier sociedad, en el hecho de que todo miembro sepa lo que se espera de él y en que, por decirlo brevemente, exista un modelo universal de conducta. Ninguna regla moral puede funcionar a menos que ya esté prevista y que pueda contarse con ella. En las sociedades salvajes, en las que la ley, en cuanto que está reforzada por juicios y castigos, está casi por completo ausente, la norma moral automática y que actúa por sí misma es de la mayor importancia para formar los cimientos mismos de una organización primitiva de la cultura. Tal cosa sólo es posible en una sociedad en la que no existe enseñanza privada de la moral, ni códigos personales de conducta y honor, ni escuelas éticas, ni diferencias de opinión en tal campo. La enseñanza de la moral ha de ser abierta, universal y pública.

Finalmente y en tercer lugar, la transmisión y la conservación de la tradición sacra acarrea la publicidad o, al menos, el carácter colectivo de la celebración. Es esencial para toda religión que su dogma se considere absolutamente inviolable e inalterable. El creyente ha de estar firmemente convencido de que lo que da en aceptar como verdad está salvaguardado y se halla por encima de toda posibilidad de falsificación y alteración. Toda religión ha de tener sus salvaguardas tangibles y fieles por las que la autenticidad de su tradición esté garantizada. En las religiones superiores conocemos la extrema importancia de la autenticidad de los escritos sacros y la suprema preocupación por la pureza del texto y la verdad de su interpretación. Las razas primitivas han de confiar en la memoria humana. Sin embargo, no por no tener libros o inscripciones o corporaciones de teólogos, están menos atentas a la pureza de sus textos ni menos salvaguardadas contra su alteración o formulación errónea. Sólo hay un factor que puede evitar la ruptura constante del hilo sagrado: la participación de muchas gentes en la salvaguardia de la tradición. El consenso público del mito en ciertas tribus, los recitales oficiales de narraciones sagradas que se celebran en ocasiones, la incorporación de ciertas partes del credo en las ceremonias sacras, la guardia de partes de la tradición conferida a cierto cuerpo de hombres —sociedades secretas, clanes totémicos, consejos de ancianos— son medios de salvaguardar la doctrina de las religiones primitivas. Vemos que, siempre que esta doctrina no es del todo pública en una tribu determinada, sucede que existe un tipo de organización social que sirve al propósito de su conservación.

Estas consideraciones nos explican también la ortodoxia de las religiones primitivas y excusan su intolerancia. En una comunidad primitiva no sólo la moral, sino también los dogmas han de ser idénticos para todos sus miembros. Cuando los credos salvajes se consideraban como supersticiones ociosas, ficciones, fantasías pueriles o morbosas, o, en el mejor de los casos, toscas especulaciones filosóficas, era difícil entender por qué el primitivo se atenía a ellas de modo tan obstinado y fiel. Pero una vez que advertimos que todo canon del credo del salvaje es para él una fuerza vital, que su doctrina es el alimento mismo de la fábrica social —pues toda su moralidad se deriva de ella, toda su cohesión social y su paz interior— es fácil que comprendamos que no puede permitirse el lujo de la tolerancia. Y del mismo modo está claro que, tan pronto como se empieza a minar sus «supersticiones», ya se le esté desposeyendo de su ensamblaje moral sin que sea muy grande la posibilidad de proporcionarle otro para sustituirlo.

De esta suerte, vemos con claridad la necesidad de que los actos religiosos sean de naturaleza extremadamente abierta y colectiva, así como de la universalidad de los principios morales, y advertimos también de manera diáfana por qué tal cosa está mucho más marcada en las religiones primitivas que en las de los pueblos civilizados. La participación pública y el interés social por los asuntos religiosos se ven explicados así según razones claras, concretas y empíricas, sin que haya lugar para una Entidad que se autorrevele mediante un disfraz artero a sus adoradores y que ya esté mistificada y mal entendida en el acto mismo de su revelación. El hecho es que la dimensión social del consenso público es una condición necesaria pero no suficiente y que, sin el análisis de la mente individual, no podemos avanzar un paso en nuestro entendimiento de la religión.

Hicimos al principio de nuestra exposición de los fenómenos religiosos, en la tercera parte de este ensayo, una distinción entre religión y magia; sin embargo, en el curso de nuestro examen, dejamos completamente de lado los ritos mágicos y ahora nos toca retornar a ese importante dominio de la vida primitiva.

V. EL ARTE DE LA MAGIA Y EL PODER DE LA FE

Magia: el mismo nombre parece revelar un mundo de posibilidades inesperadas y misteriosas. Incluso para los que no comparten el anhelo por lo oculto y por los breves visos de las «verdades esotéricas», este mórbido interés, que en nuestros días está tan liberalmente administrado por el rancio resurgimiento de cultos y credos antiguos a medio entender, y servido, además, por los nombres de «teosofía», «espiritismo» o «espiritualismo» y varias pseudo-«ciencias» -ologías e -ismos, incluso para el intelecto puramente científico el tema de la magia comporta una especial atracción. Tal vez ello es así porque, en parte, esperamos encontrar en ella la quintaesencia de los anhelos y sabiduría del hombre primitivo, y esto, sea lo que sea, es algo que merece la pena conocerse. Y en parte también porque «la magia» parece despertar en cada uno de nosotros fuerzas mentales escondidas, rescoldos de esperanza en lo milagroso, creencias adormecidas en las misteriosas posibilidades del hombre. Atestigua esto el poder que las palabras *magia, hechizo, encantamiento, embrujar y hechizar* poseen en poesía, donde el valor íntimo de los vocablos y las fuerzas emotivas que estos sugieren perviven por más tiempo y se revelan con más claridad.

Sin embargo, cuando el sociólogo se acerca al estudio de la magia, allí donde ésta aún reina de modo supremo, y donde, incluso hoy, puede hallarse en completo desarrollo —esto es, entre los salvajes que viven en nuestros días en la edad de piedra—, se encuentra, para su desilusión, con un arte completamente sobrio, prosaico e incluso tosco, cuyo consenso obedece a razones duramente prácticas, arte que está gobernado por creencias desaliñadas y carentes de profundidad y que se lleva a efecto con una técnica simple y monótona. Ya habíamos indicado esto en la definición de magia que expusimos arriba cuando, para distinguirla de la religión, la describimos como un corpus de actos puramente prácticos que son celebrados como un medio para un fin. También la calificamos de esa manera cuando tratamos de separarla del conocimiento y de las artes prácticas, con los que tan fuertemente está relacionada y a los que en la superficie se parece tanto que es menester cierto esfuerzo para distinguir la actitud mental esencialmente definida y la naturaleza ritual específica de sus actos. La magia primitiva —todo antropólogo que trabaja sobre el terreno lo sabe a costa suya— es extremadamente monótona y aburrida, y está limitada de modo estricto en sus medios de acción, circunscrita a sus creencias y paralizada en sus presunciones fundamentales. Basta con seguir un rito o con estudiar un hechizo determinado, con aprender los principios de la creencia mágica, esto es, sociología y arte a una, y ya se conocerán no sólo todos los actos de magia de la tribu sino que, añadiendo una variante aquí o allá, se podrá sentar oficio de brujo en cualquier parte del mundo que aún sea lo bastante afortunada como para tener fe en tan deseable arte.

1. El rito y el hechizo

Echemos un vistazo a un típico acto de magia y escojamos uno que es bien conocido y que está generalmente considerado como una celebración modélica, a saber, un acto de magia negra. Entre los diversos tipos de brujería que encontramos entre los salvajes, la que consiste en señalar con una vara mágica es quizás la más extendida. Un hueso puntiagudo o un bastón, una flecha o la columna vertebral de alguna alimaña se arroja o impele ritualmente, de manera mímica, o bien se apunta con ellos al hombre que el acto de la brujería ha de matar. Contamos con innumerables testimonios en los libros de magia orientales y antiguos, en las descripciones etnográficas y en narraciones de viajeros, de cómo se celebra tal rito. Sin embargo, el escenario emotivo, los gestos y expresiones de los brujos durante tal ceremonia, se han descrito raramente. Las tales son, empero, de la mayor importancia. Si de pronto se llevara a algún espectador a un lugar de Melanesia y pudiese éste observar al hechicero en su trabajo, sin que quizás supiera qué era aquello que miraba, daría en pensar que se las había con un lunático o tal vez concluiría que el allí presente era un hombre que actuaba bajo el dominio de una ira fuera de control. Y ello sería así porque el hechicero, como parte esencial de la celebración ritual, no sólo ha de apuntar a su víctima con el dardo de hueso, sino que, con una intensa expresión de cólera y odio, ha de lanzarlo por el aire, doblarlo y retorcerlo como si lo imprimiese en la herida y a continuación extraerlo con un brusco tirón. De esta suerte no sólo es el acto de vehemencia, el apuñalamiento, el que se reproduce, sino que ha de ponerse en escena toda la pasión de la violencia misma.

Vemos así que la expresión dramática de la emoción es la esencia de tal acto, porque ¿qué es lo que se reproduce en él? No es su finalidad, puesto que en tal caso sería menester que el brujo imitase la muerte de su víctima, sino el estado emotivo del que lo celebra, un estado que corresponde en gran medida a la situación en que lo encontramos y que ha de llevarse a cabo mímicamente.

Podría aducir buen número de ritos similares por mi propia experiencia, y muchos más, por supuesto, por testimonios ajenos. Así, mientras que en otros tipos de magia negra el hechicero hiere, mutila o destruye ritualmente una figura o un objeto que simboliza a la víctima, ese rito es ante todo una clara expresión de odio e ira. 0, cuando en la magia amorosa el celebrante tiene que acariciar a la persona

amada, abrazarla o arrullarla o a algún objeto que la represente, lo que hace es reproducir la conducta de un apasionado amante que ha perdido el sentido común y a quien atenaza la pasión. En la magia guerrera, la cólera, la furia del ataque, las emociones del impulso de combatir se expresan con frecuencia de manera más o menos directa. En la magia de terror, en los exorcismos dirigidos contra el mal y las tinieblas, el brujo se comporta como si él mismo fuera el que está abrumado por la emoción del miedo, o que, al menos, está luchando vehementemente contra ella. Los gritos, el uso de antorchas encendidas o las armas que se blanden forman a menudo la sustancia de ese rito. 0, como en otro acto que yo mismo presencié, para conjurar los poderes malignos de las tinieblas, un hombre tiene que temblar ritualmente y pronunciar despacio el hechizo, como si estuviese paralizado por el miedo. Y tal miedo acomete también al brujo que se acerca y así le mantiene a distancia.

Todos estos actos generalmente racionalizados y explicados atendiendo a algún principio de la magia, son expresiones primarias de la emoción. Lo que es su sustancia y las cosas que los acompañan tienen a menudo el mismo significado. Las dagas, los objetos punzantes y desgarradores, las sustancias hediondas o venenosas que se usan en la magia negra; los perfumes, las flores, los estimulantes embriagadores de la magia de amor, los objetos de valor usados en la magia económica, todos ellos se asocian con la finalidad de sus magias respectivas, primariamente a través de emociones y no a través de ideas.

Ahora bien, además de tales ritos, en los que el elemento dominante sirve para expresar una emoción, existen otros en los que el acto prevé su resultado, o, para usar la expresión de sir James Frazer, el rito imita su final. Así, en la magia negra de los melanesios de la que yo he tornado nota, el ritual característico de concluir un conjuro consiste en debilitar la voz, emitir estertores de muerte y caer al suelo imitando la rigidez de un cadáver. Pero no es preciso que mostremos otros ejemplos, porque este aspecto de la magia y su aliado, el de la magia de contagio, ya han sido brillantemente descritos y exhaustivamente documentados por Frazer. Sir James también ha mostrado que existe un saber especial de sustancias mágicas que se basa en afinidades, relaciones e ideas de contagio y similitud que se desarrollan en una pseudociencia mágica.

Sin embargo, también existen procedimientos rituales en los que no hay imitación, presagio o expresión de ideas o emociones especiales. Existen ritos tan simples que sólo se les puede describir como una aplicación inmediata del poder de la magia, como cuando el celebrante se pone en pie y, al invocar al viento directamente, hace que éste sople. 0 también, como cuando un hombre dirige el conjuro a alguna sustancia material que luego aplicará a la persona o cosa que han de hechizarse. Los objetos materiales que se usan en el ritual son también de un estricto carácter apropiado a la acción, como las substancias mejor adaptadas para recibir, contener y transmitir el poder mágico, o envolturas planeadas para impresionarlo y conservarlo hasta que se aplique a su objeto.

¿Cuál es, empero, esa virtud mágica que figura no sólo en el tipo que acabamos de mencionar, sino también en todo rito mágico? Porque, ya sea un acto que expresa ciertas emociones o un rito de imitación y prefiguración, o un acto de simple invocación, el caso es que todos ellos tienen un rasgo que les es común: la fuerza de la magia, su poder, ha de llevarse siempre hasta el objeto encantado. ¿En qué consiste tal poder? Dicho brevemente, se trata siempre del poder que contiene el hechizo, porque éste, y ello no se realzará nunca en grado suficiente, es el más importante elemento de la magia. El hechizo es esa parte de la magia que está oculta, que se continúa en filiación mágica y que sólo conoce aquel que la practica. Para los nativos conocer la magia significa conocer el hechizo y, en un análisis de todo acto de brujería, siempre nos encontraremos con que el ritual se centra en torno a la formulación de un hechizo. Su fórmula es el corazón de la celebración mágica.

El estudio de los textos y fórmulas de la magia primitiva revela que existen tres elementos típicos de la magia que están asociados con la fe en su eficiencia. En primer lugar están los esfuerzos fonéticos, las imitaciones de los sonidos naturales, como el silbido del viento, el rugido del trueno, el rumor del mar, las voces de ciertas alimañas. Tales sonidos simbolizan otros tantos fenómenos y, de esta manera, se cree que los producen de modo, mágico. 0, de no ser éste el caso, los tales expresan ciertos estados emotivos asociados con el deseo que ha de colmarse y cuya consecución se lleva a cabo por medio de la magia.

El segundo elemento, que es muy evidente en los hechizos primitivos, es el uso de palabras que invocan, formulan u ordenan el deseado propósito. De esta suerte, el brujo mencionará todos los síntomas de la enfermedad que quiere infringir o, en el conjuro de muerte, describirá el final de su víctima. En la magia de curación, el hechicero evocará cuadros de perfecta salud y fuerza corporal. En la magia económica se pinta el crecimiento de las plantas, la llegada de los animales, la afluencia de los bancos de peces. 0, también, el brujo hace uso de palabras y frases que expresan la emoción bajo cuyo poder celebra su magia, y la acción que da expresión a esa emoción. El brujo tendrá que repetir, en tono de cólera, verbos tales como «rompo, tuerzo, quemo, destruyo», enumerando con cada uno de ellos las distintas partes del cuerpo y órganos internos de su víctima. Advertimos en todo esto que los hechizos se

construyen, en gran medida, sobre el mismo modelo de los ritos, y que sus palabras se seleccionan atendiendo al mismo criterio de las sustancias de la magia.

En tercer lugar hay un elemento que, estando presente en el hechizo, no tiene su correspondiente en el ritual. Me refiero a las alusiones mitológicas, a las referencias a los antepasados y a los héroes de la cultura de los que se ha heredado ese saber. Y esto nos lleva a lo que tal vez es el punto más importante de este tema, o sea, el escenario tradicional de la magia.

2. La tradición de la magia

La tradición, que, según hemos insistido varias veces, tiene potestad suprema en las civilizaciones prímitivas, se concentra en gran parte en torno al culto y ritual mágicos. En el caso de cualquier magia importante siempre hallaremos una narración que da cuenta de su existir. Tal narración nos dice cuándo y cómo pasó la tal a ser propiedad del hombre y cómo se convirtió en pertenencia de un grupo local o de un clan o familia. Pero tal narración no es una narración de sus orígenes. La magia nunca se «originó», ni siquiera fue creada o inventada. Simplemente, toda magia «era», desde el principio, aditamento esencial de todas aquellas cosas y procesos que de una manera vital interesan al hombre y que, sin embargo, eluden los esfuerzos normales de su razón. El hechizo, el rito y el objeto que ambos gobiernan son los tres coevos.

De esta manera, toda la magia de Australia central existía ya y ha sido heredada de los tiempos Alcheringa, cuando nació con todas las demás cosas. En Melanesia toda la magia proviene de un tiempo en el que la humanidad vivía bajo la tierra y en que ya era patrimonio del hombre ancestral. En sociedades superiores la magia se deriva, a menudo, de espíritus y demonios, pero, como regla general, incluso éstos la recibieron y no la inventaron. Así, la creencia en la naturaleza primigenia de la magia es universal. Paralela suya va la convicción de,que tan sólo mediante una transmisión inmaculada y absolutamente inmodificada conserva la magia su efectividad. La más menuda alteración del modelo primitivo sería fatal. Existe, por consiguiente, la idea de que entre el objeto y su magia hay un nexo esencial. La magia es cualidad de la cosa, o mejor, de la relación entre la cosa y el hombre, pues aunque ésta no es producto suyo, sin embargo, ha sido hecha por él. En toda tradición, en toda mitología, la magia es siempre posesión del hombre y ello es así merced al conocimiento de éste o de un ser semejante a él. Esto implica al brujo celebrante, tanto más que las cosas que van a hechizarse o los medios de su hechizo. La magia es parte de la dotación original de la humanidad primigenia, de los *mura-mura* o de los *alcheringa* de Australia, de la humanidad subterrestre de Melanesia y de las gentes de la mágica Edad de Oro de todo el mundo.

La magia es humana no sólo en su encarnación, sino también en lo que es su asunto: éste se refiere de modo principal a actividades y estados humanos, a saber, la caza, la agricultura, la pesca, el comercio, el amor, la enfermedad y la muerte. Va dirigida no tanto hacia la naturaleza como hacia la relación del hombre con la naturaleza y a las actividades humanas que en ella causan efecto. Además, lo que la magia produce se concibe generalmente no como un producto de la naturaleza, influida por el hechizo, sino como algo especialmente mágico, algo que la naturaleza no puede hacer ni producir, sino tan sólo el poder de la magia. Las formas más graves de enfermedad, el amor en sus fases apasionadas, el deseo de un intercambio ceremonial y otras manifestaciones similares del organismo y mente humanos, son el resultado directo del conjuro y el rito. De esta suerte, la magia no resulta derivada de una observación de la naturaleza o del conocimiento de sus leyes, sino que es una posesión primigenia de la raza humana que sólo puede conocerse mediante la tradición, y que afirma el poder autónomo del hombre para crear los fines deseados.

La fuerza de la magia no es una fuerza universal que está en todas partes y que fluye allí donde es su gusto o donde se quiere que lo liaga. La magia es el único poder específico, fuerza única en su clase, que sólo el hombre tiene, que se libera solamente por su arte mágico, que brota de su misma voz y que es convocado por la celebración del rito.

Pudiera mencionarse aquí que el cuerpo humano, por ser el receptáculo de la magia y el canal de su flujo, ha de someterse a varias condiciones. De esta suerte, el brujo ha de guardar toda clase de tabúes, o de lo contrario el hechizo podría romperse, principalmente porque en ciertas partes del mundo, como por ejemplo en Melanesia, el embrujo reside en el vientre del hechicero, que es la sede del alimento y la memoria. Cuando se precise, se le hace subir a la laringe, la sede de la inteligencia, y de ésta se le envía a la voz, que es el órgano principal de la mente del hombre. Así, no sólo es la magia una posesión esencialmente humana, sino que verdadera y literalmente está inscrita en el hombre y puede pasarse de un individuo a otro de acuerdo con las rigidísimas reglas de la filiación, iniciación e instrucción mágicas; De esta suerte no se la concibe como una fuerza de la naturaleza que residiera en las cosas, que actuase

independientemente del hombre y que éste hubiera de hallar fuera y aprender por uno de esos procedimientos por los que se adquiere el conocimiento de la naturaleza que es ordinario en él.

3. El mana y el poder de la magia

El resultado evidente de todo esto es que todas las teorías que colocan al *mana* y a similares concepciones en la base de la magia están apuntando en una dirección equivocada. Porque si el poder de la magia se localiza de modo exclusivo en el hombre, y sólo él es el que puede detentarlo bajo condiciones muy especiales y en la manera que tradicionalmente se ha prescrito, se seguirá que no es una fuerza como la que describió el doctor Codrington, según el cual «este *mana* no está fijo en nada y puede trasladarse a casi todas las cosas». El *mana*, también, «actúa en todas las formas para bien o para mal... se manifiesta en la fuerza física y en cualquier poder y calidad que posea un hombre». Está claro ahora que esta fuerza que describe Codrington es casi el exacto opuesto del poder mágico tal como lo encontramos incorporado en la mitología de los salvajes, en su conducta y en la estructura de sus fórmulas mágicas. Porque el poder real de la magia, como yo lo conozco en Melanesia, está fijado solamente en el hechizo y su ritual y no puede «trasladarse» a cualquier cosa, sino únicamente por un procedimiento estrictamente definido. Nunca actúa «en todas las formas», sino sólo en las especificadas por la tradición. Nunca se manifiesta en la fuerza física, mientras que sus efectos sobre los poderes y cualidades del hombre están estrictamente definidos y limitados.

Y tampoco la concepción similar que se encuentra entre los indios norteamericanos puede relacionarse con este poder especializado y concreto. Porque del *wakan* de los dakota leemos que «toda vida es *wakan*. También lo es toda cosa que exhiba poder, ya sea en la acción, cual los vientos y las nubes que se mueven, o ya en la resistencia pasiva, como el peñasco del camino... Comprende todo misterio, todo poder secreto, toda divinidad». Del *orenda*, palabra importada de los iroqueses, se nos dice: «Esta potencia es propiedad -sostienen éstos- de todas las cosas... las rocas, las aguas, los mares, las plantas y los árboles, los animales y el hombre, el viento y las tormentas, las nubes, los truenos y los relámpagos... la mentalidad en embrión de tales hombres la considera ser la causa eficiente de todos los fenómenos y de todas las actividades de su entorno».

Después de lo que se ha establecido sobre la esencia del poder ya casi no es preciso que pongamos el acento en el acento en lo poco común que existe entre los Conceptos de tipo *mana* y la virtud especial del hechizo y ritual mágicos. Hemos visto que la clave de toda creencia mágica es la tajante distinción entre, por un lado, la fuerza tradicional de la magia y, por el otro, las fuerzas y, poderes de los que tanto el hombre como la naturaleza están dotados. Las concepciones del tipo *mana, wakan* y *orenda*, que incluyen toda suerte de fuerzas y poderes además de la magia, constituyen simplemente Un ejemplo de la temprana generalización de un concepto toscamente metafísico como el que también se encuentra en algunos otros vocablos salvajes, concepto en extremo importante para nuestro conocimiento de la mentalidad primitiva, pero que, atendiendo a nuestros datos actuales, únicamente abre un problema como el de la relación entre los primeros conceptos de «la fuerza», «lo sobrenatural» y «el poder de la magia».

Resulta imposible decidir, con la información sumaria de que disponemos, Cual es el significado primario de tales conceptos combinados: el de la fuerza física y el de la eficacia sobrenatural. En los conceptos americanos parece que el énfasis se pone en el primero, en Oceanía en el segundo. Lo que deseo dejar claro aquí es que en todos los intentos de entender la mentalidad del nativo es menester, en primer lugar, estudiar y describir sus tipos de costumbres y explicar su vocabulario en función de éstos y de su vida. No hay guía más engañosa para el conocimiento que el lenguaje, y el «argumento ontológico» es especialmente peligroso en antropología.

Era preciso que entrásemos en tal problema con detalle, porque la teoría del *mana* como esencia de la magia y de la religión primitivas ha sido tan brillantemente defendida y tan temerariamente manejada que ha de advertirse, en primer lugar, que nuestro conocimiento del *mana*, notablemente en Melanesia, es en cierta medida contradictorio y, por encima[vii] de todo, que casi no contamos con dato alguno que nos muestre hasta qué punto tal concepción atañe el culto y credo religioso o mágico.

Una cosa es cierta: la magia no nace de la concepción abstracta de poder universal, posteriormente aplicada a casos concretos. Sin duda alguna, ha surgido de manera independiente en ciertas situaciones reales. Cada tipo de magia, nacido de su propia situación y de la tensión emotiva de ésta, se debe al flujo espontáneo de las ideas y a la espontánea reacción del hombre. Es la uniformidad del proceso mental en cada caso la que ha originado ciertos rasgos universales de la magia y esas concepciones generales que hallamos en las bases del pensamiento y conducta mágica del ser humano. Será necesario que expongamos ahora un análisis de sus situaciones y de las experiencias que éstas provocan.

4. Magia y experiencia

Hemos tratado hasta aquí de las ideas y opiniones que de la magia tiene el primitivo. Esto nos ha llevado a un punto en el que el salvaje afirma simplemente que la magia confiere al hombre el poder sobre ciertas cosas. Ahora hemos de analizar estas creencias desde el punto de vista del observador sociológico. Advirtamos una vez más el tipo de Situación en la que hallamos la magia. El hombre, ocupado en una serie de actividades prácticas, se encuentra con una dificultad: el cazador no está satisfecho con su presa, el marinero ha dejado pasar los vientos favorables, el constructor de piraguas tiene que habérselas con un material del que no sabe con certeza si resistirá la corriente, o la persona sana se encuentra de pronto con que sus fuerzas flaquean. ¿Qué hace naturalmente el hombre en condiciones tales, dejando a un lado toda magia, ritual o credo? Abandonado por su conocimiento, confundido por su experiencia pasada y su habilidad técnica, el hombre reconoce su impotencia. Sin embargo, su deseo no se ve por ello aminorado; su angustia, sus esperanzas y temores inducen una tensión en su organismo que le compele a alguna actividad. Ya sea salvaje o civilizado, en posesión de la magia o enteramente ignorante de su existencia, la inacción pasiva, o sea, la única cosa que le dicta la razón, será la última que podrá aceptar. Su sistema nervioso y todo su organismo le llevan a alguna actividad supletoria. En su obsesión por la idea del deseado fin llega a verlo y sentirlo. Su organismo reproduce los actos sugeridos por las premoniciones de la esperanza y dictados por la emoción de una pasión tan fuertemente sentida.

El hombre que está dominado por una cólera impotente o por un odio reprimido aprieta espontáneamente sus puños y lanza imaginarios golpes a su enemigo, musitando imprecaciones y dirigiendo contra él palabras de aversión e ira. El amante muerto de amor por su voluble e inalcanzable amada da en verla en sueños. Se dirigirá a ella, suplicará y demandará sus favores, se sentirá aceptado y la estrechará contra sí en medio del sueño. El pescador o cazador ansioso verá en su imaginación la presa enmarañada en la red o la alimaña atravesada por la jabalina; pronunciará su nombre, describirá con palabras su visión de la magnífica captura e incluso se prodigará en gestos de representación mímica de su deseo, El hombre que de noche se ha perdido en el bosque o en la jungla, asediado por supersticioso miedo, verá en torno suyo los amenazantes demonios, se dirigirá a ellos, tratará de mantenerlos alejados o de asustarlos, o huirá de ellos en temor, como un animal que trata de salvarse fingiendo la muerte.

Estas reacciones al paso de la emoción o ante la obsesión del deseo son respuestas naturales que el hombre ofrece a tal situación, respuestas que están basadas en un mecanismo psico-fisiológico universal. Las tales engendran lo que pudieran llamarse emociones prolongadas en palabra y acto, como los amenazadores gestos de ira impotente y sus maldiciones, la puesta en efecto del deseado fin en lo que es un callejón sin salida en la práctica, las apasionadas maneras de amor que el galán prodiga y así sucesivamente. Todos estos actos y obras espontáneos hacen que el hombre prevea las imágenes de los resultados deseados, que exprese su pasión en incontrolables gestos, o que estalle en palabras que dejan abierta la puerta del deseo o que anticipan su fin.

¿En qué consiste el proceso puramente intelectual, la convicción que se forma durante esa libre explosión de emoción en palabras y frases? Surge, en primer lugar, una imagen clara del fin que se desea, de la persona amada, del peligro o fantasmas a los que se teme. Y cada imagen está combinada con su pasión específica, que nos lleva a asumir, para con cada una de aquellas imágenes, una activa actitud. Cuando la pasión alcanza ese punto de ruptura en el que el hombre pierde control de sí, las palabras que pronuncia y su conducta ciega dejan que su tensión fisiológica reprimida salga al exterior. Pero, sobre todo, ese estallido preside la imagen del final. Aporta la fuerza-motivo de la reacción y parece que organiza y dirige palabras y obras encaminadas a un propósito definido. La acción supletoria en la que la pasión encuentra escape, y que es debida a la impotencia, tiene subjetivamente todo el valor de una acción real a la que la emoción, de no estar controlada, habría naturalmente conducido.

Al tiempo que la tensión se desgasta en palabras y gestos, la visión obsesiva se desvanece, el deseado fin parece encontrarse más cerca de su satisfacción y, se reconquista el equilibrio, otra vez en armonía con la vida. Nos quedamos con la convicción de que las palabras de maldición y los gestos de furia han viajado hasta la persona odiada y que han dado en el blanco; que las súplicas de amor y los abrazos imaginarios no han podido quedarse sin respuesta, que el quimérico logro de éxito en nuestro afán no ha podido sustraerse a su benéfica influencia a la hora del final inminente. En el caso del miedo, al ir disminuyendo de modo gradual la emoción que nos había colocado en tal punto de temor, sentimos que ha sido nuestra conducta aterrorizada la que ha dado al traste con el miedo. Dicho brevemente, una fuerte experiencia emotiva que se desgasta en un flujo de imágenes, palabras y actos de conducta, puramente subjetivos, deja una profundísima convicción de su realidad, como si se tratase de algún logro práctico y positivo, de algo que ha realizado un poder revelado al hombre. Tal poder, nacido de esa obsesión mental y fisiológica, parece hacerse con nosotros desde afuera, y al hombre primitivo, o a las mentes crédulas y toscas de toda edad, el hechizo espontáneo, el rito espontáneo y la creencia espontánea en su eficacia han de aparecer como la revelación directa de fuentes externas y, sin duda alguna, impersonales.

Cuando comparamos este ritual y verbosidad espontánea de la pasión o del deseo que fluyen con los rituales mágicos tradicionalmente fijos y con los principios incorporados en los hechizos y sustancias de la magia, la sorprendente semejanza entre los dos nos muestra que no son independientes entre sí. El ritual mágico, la mayor parte de los principios de la magia, la mayoría de sus embrujos y sustancias, han sido revelados al hombre en las apasionadas experiencias que le asaltan en esos callejones sin salida a los que sus instintos o sus afanes prácticos se ven abocados, en esos agujeros y brechas que han quedado en la siempre imperfecta pared de la cultura que el hombre erige entre sí y los asaltantes peligros y tentaciones de su destino. Creo que es aquí donde hemos de reconocer no sólo las fuentes, sino el mismísimo gran manantial de las creencias mágicas.

Se sigue de esto que a la mayoría de los rituales mágicos les corresponde un ritual espontáneo de expresión emotiva o una previsión del deseado fin. Con la mayor parte de los rasgos del hechizo mágico corre paralelo un flujo natural de las palabras en la maldición, el exorcismo y las descripciones de los deseos sin satisfacer. Toda creencia en la eficacia de lo mágico tiene su correspondencia en esas ilusiones de la experiencia subjetiva, momentánea en el intelecto del civilizado racionalista aunque no ausentes del todo, pero poderosas y convincentes para el hombre simple de toda cultura, y, por encima de todo, para la mente primitiva del salvaje.

De este modo los cimientos de las creencias y prácticas de la magia no se sacan del aire, sino que se deben a un número de experiencias que son verdaderamente vividas, en las que el hombre recibe la revelación de su poder para alcanzar el efecto deseado. Ahora es menester que nos preguntemos: ¿qué relación existe entre las promesas contenidas en tal experiencia y su cumplimiento en la vida real? Aunque las pretensiones engañosas de la magia sean plausibles para el hombre primitivo, ¿cómo es que las tales han permanecido, durante tanto tiempo, al abrigo de toda crítica?

La respuesta a esto es que, en primer lugar, es un hecho bien conocido que en la memoria humana el testimonio de un caso positivo siempre hace sombra al caso negativo. Un éxito puede con facilidad compensar varios fracasos. De esta manera los ejemplos que confirman la magia siempre destacan de forma más evidente que los que la niegan. Pero existen otros hechos que confirman, con testimonio falso o real, las pretensiones de la magia. Hemos visto que el ritual de ésta ha tenido que originarse de una revelación en la experiencia real. Pero el hombre que, a partir de tal experiencia, concibió, formuló entregó a los demás miembros de la tribu el núcleo de una nueva celebración mágica —actuando, ha de recordarse, de perfecta buena fe— tiene que haber sido un hombre de genio. Los hombres que heredaron y detentaron su magia detrás de él, sin duda alguna desarrollándola y haciéndola evolucionar mientras creían que únicamente estaban continuando la tradición, han tenido que ser siempre hombres de gran inteligencia, energía y resolución. Serían los hombres que en toda dificultad saldrían con éxito. Es un hecho empírico que en toda sociedad salvaje la magia y la personalidad fuera de lo común se han dado siempre la mano. De tal suerte la magia coincide también con el éxito, la habilidad, el valor y el poder mental personales. No es extraño que esté considerada como una fuente de triunfos.

Este renombre personal del brujo y su importancia a la hora de respaldar la creencia en la eficacia de la magia son la causa de un interesante fenómeno: lo que puede llamarse la *mitología en vida* de la magia. En torno a todo gran brujo surge una aureola de leyendas sobre sus maravillosas curas o muertes, sus capturas, sus victorias, sus conquistas amorosas. En toda sociedad salvaje tales leyendas forman la columna vertebral de la fe en la magia, porque, al estar respaldadas por las experiencias emotivas que todos y cada uno han tenido, la fluyente crónica de sus milagros establece sus pretensiones más allá de toda duda o quisquillosa reflexión. Todo hechicero en activo, además de la filiación con sus precedentes y su recurso a la tradición, construye su propia y personal garantía de taumaturgo.

De esta suerte, el mito no es un producto muerto de edades pretéritas, que únicamente sobrevive como narración ociosa. Es una fuerza viva, que constantemente produce fenómenos nuevos y que constantemente va apuntalando a la magia con nuevos testimonios. Ésta se mueve en la gloria de su tradición vetusta, pero también crea su atmósfera de mitos siempre nacientes. Del mismo modo que hay un *corpus* de leyendas que ya está fijado y regularizado y constituye el folklore de la tribu, así también existe una corriente de narraciones semejantes a las del tiempo mitológico. La magia es el puente entre la edad dorada de aquel arte primigenio y la taumaturgia de hoy. Por eso sus fórmulas están llenas de alusiones míticas que, al ser pronunciadas, desencadenan los poderes del pasado y los arrojan al presente.

Con esto vemos también el papel y el significado de la mitología desde un nuevo ángulo. El mito no es una especulación salvaje en torno a los orígenes de las cosas, nacido de un interés filosófico. Tampoco es el resultado de la contemplación de la naturaleza, una suerte de representación simbólica de sus leyes. Es la constatación histórica de uno de los sucesos que, de una vez para siempre, dan fe de la verdad de cierta forma de magia. En ocasiones se trata del registro real de una revelación mágica que viene directamente del primer hombre a quien la magia fue revelada en alguna dramática ocasión. Con más frecuencia, el mito lleva en su superficie el sello de que es una mera constatación de cómo aquélla se

convirtió en posesión de algún clan, comunidad o tribu. Se trata, en todos los casos, de una garantía de su verdad, de un árbol genealógico de su filiación y de una carta de validez para sus pretensiones. El mito es, como hemos visto, el resultado natural de la fe humana, porque todo poder ha de dar signos de su eficiencia, ha de actuar y ha de saberse que actúa si es que las gentes han de creer en él. Toda creencia engendra su mitología, puesto que no existe fe sin milagros, y los principales mitos cuentan, simplemente, el primordial milagro de la magia misma.

El mito, hemos de añadir sin más dilación, puede vincularse no sólo a la magia, sino a cualquier forma de poder o demanda social. Se usa siempre para dar cuenta de uno o más privilegios o deberes extraordinarios, de las grandes desigualdades sociales, de las pesadas obligaciones del rango, sea de alta o baja alcurnia. También las creencias y poderes de la religión se refieren a sus orígenes en términos mitológicos. El mito religioso, empero, se acerca más a un dogma explícito, cual la creencia en el mundo del más allá, en la creación o en la naturaleza de las divinidades, dogmas que vendrían tejidos en forma de leyenda. El mito sociológico, por otra parte, generalmente está y de modo primordial en las culturas primitivas, embebido de consejas sobre las fuentes del poder de la magia. Puede decirse sin exageración alguna que la mitología más típica y más desarrollada en las comunidades salvajes es la de la magia, y que la función del mito no es la de explicar, sino la de certificar, no la de satisfacer la curiosidad, sino la de dar confianza en el poder, no la de contar un cuento, sino la de establecer su circulación libre de las injerencias del día, a menudo confiriéndole similar validez de fe. La profunda conexión que existe entre el mito y el culto, la función pragmática del mito al reforzar el credo, ha sido tan persistentemente despreciada en favor de la teoría etiológica o explicativa del mito que ha sido necesario que nos extendiésemos en este lugar.

5. Magia y ciencia

Nos ha sido menester hacer una digresión en el campo de la mitología en razón de que es el éxito, real o imaginario, de la brujería el que engendra el mito. ¿Qué diremos, sin embargo, de los fracasos? Con toda la fuerza que la magia adquiere de la fe espontánea y del ritual espontáneo, del deseo intenso o de la emoción frustrada, con toda la fuerza que el prestigio personal le confiere, el poder social y el éxito comunes al brujo y al curandero, se dan, sin embargo, fallos y fracasos y tendríamos en muy poco la inteligencia, lógica y captación de la experiencia en el salvaje si supusiéramos que no se da cuenta de ello y que no lo tiene en consideración.

En primer lugar, la magia está rodeada de condiciones estrictas: recuerdo exacto del hechizo, celebración impecable del rito, firme adhesión a los tabúes y observaciones que entraban al brujo. Si una de estas condiciones es descuidada el fracaso de la magia sobreviene. Y además, incluso si la magia se lleva a efecto de la manera más perfecta, sus efectos podrían igualmente no suceder, porque frente a todo brujo puede existir también un anti-brujo. Si la magia, como hemos mostrado, viene engendrada por la unión del resuelto deseo del hombre con la caprichosa fantasía de la suerte, entonces todo deseo positivo o negativo no sólo puede, sino que debe tener su magia. Pues bien, en todas esas ambiciones sociales y mundanas, en todas esas luchas por conseguir buena fortuna y hacerse con prósperos resultados, el hombre se mueve en una atmósfera de rivalidad, envidia y despecho. Porque la suerte, las posesiones, incluso la salud, son asuntos de grados y comparación, y sí el vecino posee más ganado, más mujeres, y goza de salud y poderes mayores, el individuo se sentirá empequeñecido en lo que es y en lo que tiene. Y la naturaleza humana es tal que el deseo de un individuo se satisface tanto más con la frustración de los otros que con el propio éxito. A este juego sociológico de deseo y contradeseo, de ambición y despecho, de éxito y envidia, le corresponde el juego de la magia y la contramagia, o sea, de la magia blanca y la magia negra.

En Melanesia, en donde yo he estudiado este problema de primera mano, no existe ni un solo acto de magia acerca del que no se crea firmemente que tiene un contraacto, el cual, cuando es más fuerte, puede aniquilar completamente los efectos de aquél. En ciertos tipos de magia, como por ejemplo la de la salud y la enfermedad, las fórmulas van, de hecho, por parejas. Un brujo que aprende una celebración por la que causa una enfermedad definida aprenderá al mismo tiempo, la fórmula y el rito que pueden anular completamente los efectos maléficos de su magia. También en el amor, no sólo se da la creencia de que cuando se ponen en marcha dos fórmulas para ganar el mismo corazón, es la voluntad más fuerte la que sale victoriosa frente a la más débil, sino que además existen hechizos que, de modo directo, se pronuncian para alienar el afecto de la amada o mujer de otro. Es difícil decir si tal dualidad mágica existe en todo el mundo con la misma congruencia con que lo hace en las Trobriand, pero que las fuerzas generales de blanco y negro, de positivo y negativo, se dan en todas partes está fuera de duda. De tal suerte el fracaso de la magia puede explicarse en razón de un desliz de la memoria, un descuido en la

celebración o en el respeto de un tabú y, en último lugar —pero no por ello con menor frecuencia—, por el hecho de que alguien ha llevado a efecto cierta clase de contramagia,

Ahora ya estamos en franquía para formular de modo más completo la relación, que bosquejamos arriba, existente entre la magia y la ciencia. La magia es similar a la ciencia en que siempre cuenta con una meta definida que está íntimamente relacionada con instintos, necesidades o afanes humanos. El arte de la magia se dirige hacia la consecución de resultados prácticos. Como las demás artes y oficios, la magia también está gobernada por una teoría, por un sistema de principios que dictan la manera en la que el acto ha de celebrarse para que sea efectivo. Al analizar los hechizos mágicos, los ritos y sustancias usadas, hemos encontrado que existen ciertos principios generales que los gobiernan. La magia, como la ciencia, desarrolla también una técnica especial. En la magia, como en las demás artes, el hombre puede deshacer lo hecho o reparar el daño que ha causado. En ésta, de hecho, los equivalentes cuantitativos de blanco y negro parecen ser mucho más exactos y los efectos de la brujería erradicados de modo mucho más completo por la contra-brujería que lo que es posible en cualquier otra arte o actividad prácticas. De esta manera, la magia y la ciencia muestran ciertas similitudes y, con sir James Frazer, podemos decir con toda propiedad que la magia es una pseudo-ciencia.

Y no es difícil detectar el carácter espúreo de tal pseudo-ciencia. La ciencia, incluso la que representa el primitivo saber del salvaje, se basa en la experiencia normal y universal de la vida cotidiana, en la experiencia que el hombre adquiere al luchar con la naturaleza en aras de su supervivencia y seguridad, y está fundamentada en la observación y fijada por la razón. La magia se basa en la experiencia específica de estados emotivos en los que el hombre no observa a la naturaleza, sino a sí mismo y en los que no es la razón sino el juego de emociones sobre el organismo humano el que desvela la verdad. Las teorías del conocimiento son dictadas por la lógica, las de la magia por la asociación de ideas bajo la influencia del deseo. Es un hecho empírico que el corpus del conocimiento racional y el corpus de los saberes mágicos están incorporados en tradiciones diferentes, en un escenario social diferente y en un tipo diferente de actividad, y que todas estas diferencias son claramente reconocidas por los salvajes. Una de ellas constituye el dominio de lo profano; la otra, limitada por ceremonias, misterios y tabúes, constituye la mitad del dominio de lo sacro.

6. Magia y religión

Tanto la magia como la religión surgen y funcionan en momentos de carácter emotivo: las crisis de la vida, los fracasos en empresas importantes, la muerte y la iniciación en los misterios de la tribu, el amor infortunado o el odio insatisfecho. Tanto la magia como la religión presentan soluciones ante esas situaciones y atolladeros, ofreciendo no un modo empírico de salir con bien de los tales, sino los ritos y la fe en el dominio de lo sobrenatural. Tal dominio comprende, en la religión, la creencia en los fantasmas, los espíritus, las presunciones primitivas de la providencia, los guardianes de los misterios de la tribu; en la magia, la creencia en su fuerza y poder primordiales. Tanto la magia como la religión se basan estrictamente en la tradición mitológica y ambas existen en la atmósfera de lo milagroso, en una revelación constante de su poder de taumaturgas. Ambas están rodeadas por tabúes y ceremonias que diferencian sus actos de los que el mundo de lo profano ejercita.

Pues bien, ¿qué es lo que distingue la religión de la magia? Hemos tomado como punto de partida una distinción sumamente definida y tangible; hemos definido a la magia dentro del dominio de lo sacro, como un arte práctico compuesto de actos que son, tan sólo, medios para un fin definido que se espera para más tarde; la religión viene a ser un corpus de actos autocontenidos que ya son, por sí mismos, el cumplimiento de su finalidad. Ahora podemos seguir esta diferenciación hasta sus implicaciones más profundas. El arte práctico de la magia tiene su técnica limitada y circunscrita; el hechizo, el rito y el estado del que los celebra forman su repetida trinidad. La religión, con sus complejos aspectos y propósitos, no cuenta con una técnica tan simple y su unidad no puede verse ni en la forma de sus actos ni siquiera en lo que constituye su tema, sino, por el contrario, en la función que cumple y en el valor de su credo y ritual. También la creencia en la magia, en razón de su sencilla naturaleza práctica, es extremadamente simple. Se trata siempre de la afirmación del poder del hombre para causar efectos definidos por medio de conjuros y ritos también definidos. Por el contrario, en la religión tenemos todo el mundo sobrenatural de la fe: el panteón de los espíritus y demonios, los poderes benéficos del tótem, el espíritu guardián, el tribal Padre-de-Todas-Las-Cosas, las visiones de la vida futura, todo esto crea una segunda realidad sobrenatural para el primitivo. La mitología religiosa es más compleja y variada, y también más creativa. Usualmente se centra en torno a los distintos dogmas de su credo y los desarrolla en cosmogonías, leyendas de héroes de la cultura, narraciones de los hechos de los dioses y semidioses. La mitología de la magia, aunque importante, es una vanagloria siempre repetida de los primeros éxitos del hombre.

La magia, arte específico para fines específicos, entró una vez, en todas sus formas, en posesión del hombre y tuvo que ser legada de generación en generación en filiación directa. Por eso, desde los tiempos más remotos está en manos de especialistas y la primera profesión de la humanidad es la de hechicero o bruja. La religión, por su parte, es, en condiciones primitivas, un asunto de todos, en el que cada uno forma parte activa y equivalente. Todos los miembros de la tribu han de pasar por la iniciación y después iniciarán a otros. Todos lloran, se lamentan, cavan la tumba y celebran las conmemoraciones, y a su debido tiempo, todos tendrán su turno en ser llorados y conmemorados. Los espíritus existen para todos, y todos se convertirán en espíritus. La única especialización en la religión —esto es, el *medium* espiritual— no es una profesión, sino un don personal. Otra diferencia entre magia y religión es el juego de blanco y negro en brujería, mientras que la religión, en sus estados primitivos, contiene muy poco de ese contraste entre el bien y el mal, entre los poderes maléficos y benéficos. Esto también es debido al carácter práctico de la magia, la cual apunta a resultados directos y cuantitativos, mientras que la religión primitiva, aunque esencialmente moral, ha de habérselas con acontecimientos fatales e irremediables y con fuerzas y seres sobrenaturales, de suerte que las destrucciones de las cosas que son obra del hombre no entran en su terreno. Ciertamente, la máxima de que el miedo hizo a los dioses del universo no es verdad a la luz de la antropología.

Para entender la diferencia entre religión y magia y obtener una visión clara de esta constelación de tres esquinas, a saber, religión, magia y ciencia, hemos de aprehender en pocas palabras la función cultural de cada una. Ya hemos considerado la función del conocimiento primitivo y su valor, y es claro que los tales no son difíciles de entender. La ciencia, el conocimiento primitivo, al familiarizar el hombre con su entorno y permitirle usar de las fuerzas de la naturaleza, le concede una inmensa ventaja biológica y le coloca muy por encima del resto de la creación. Hemos aprendido a apreciar la función de la religión y su valor en el examen de credos y cultos salvajes que expusimos arriba. Hemos mostrado que la fe religiosa establece, fija e intensifica todas las actitudes mentales dotadas de valor, como el respeto por la tradición, la armonía con el entorno, la valentía y la confianza en la lucha con las dificultades y en la perspectiva de morir. Tal creencia, incorporada y mantenida por el ceremonial y el culto, tiene un valor biológico inmenso y de tal manera revela al salvaje la verdad, tomando este término en su más amplio y pragmático sentido.

¿Cuál es la función cultural de la magia? Hemos visto que todos los instintos y emociones, todas las actividades prácticas conducen al hombre a atolladeros en donde las lagunas de su conocimiento y las limitaciones de su temprano poder de observar y razonar le traicionan en los momentos cruciales. El organismo humano reacciona ante esto por medio de espontáneos estallidos en los que los modos rudimentarios de conducta y las creencias rudimentarias en su eficiencia resultan inventados. La magia se fija sobre esas creencias y ritos rudimentarios y los regula en formas permanentes y tradicionales. La magia le proporciona al hombre primitivo actos y creencias ya elaboradas, con una técnica mental y una práctica definidas que sirven para salvar los abismos peligrosos que se abren en todo afán importante o situación crítica. Le capacita para llevar a efecto sus tareas importantes en confianza, para que mantenga su presencia de ánimo y su integridad mental en momentos de cólera, en el dolor del odio, del amor no correspondido, de la desesperación y de la angustia. La función de la magia consiste en ritualizar el optimismo del hombre, en acrecentar su fe en la victoria de la esperanza sobre el miedo. La magia expresa el mayor valor que, frente a la duda, confiere el hombre a la confianza, a la resolución frente a la vacilación, al optimismo frente al pesimismo.

Visto desde lejos y por encima, desde los elevados lugares de seguridad de nuestra civilización evolucionada, es fácil ver todo lo que la magia tiene de tosco y de vano. Pero sin su poder y guía no le habría sido posible al primer hombre el dominar sus dificultades prácticas como las ha dominado, ni tampoco habría podido la raza humana ascender a los estadios superiores de la cultura. De aquí la presencia universal de la magia en las sociedades primitivas y su enorme poder. De aquí también que hallemos a la magia como invariable aditamento de todas las actividades importantes. Creo que hemos de ver en ella la incorporación de esa sublime locura de la esperanza que ha sido la mejor escuela del carácter del hombre.

EL MITO EN LA PSICOLOGÍA PRIMITIVA

DEDICATORIA A SIR JAMES FRAZER

De tener yo el poder de evocar el pasado, me gustaría llevarles a ustedes treinta años atrás, a una vieja ciudad universitaria del mundo eslavo, la ciudad de Cracovia, la antigua capital de Polonia y la sede de la más antigua universidad de la Europa oriental. Les mostraría yo entonces a un estudiante que dejaba los edificios medievales de la Facultad con un desánimo evidente, pero que estrechaba bajo sus brazos, como único solaz para sus cuitas, tres volúmenes de color verde con la conocida impresión en oro, un dibujo convencionalmente hermoso del muérdago, el símbolo de *La rama dorada*.

Se me acababa de ordenar que abandonase por un tiempo mis estudios de física y química a causa de mi mala salud, pero se me permitió continuar lo mi afición intelectual favorita y decidí, por vez, leer una obra maestra en el original inglés. Tal vez mi desánimo se hubiese aliviado de habérseme dejado mirar en el futuro y prever la ocasión presente, en la que tengo el gran privilegio de pronunciar esta alocución en honor de sir James Frazer ante tan distinguida audiencia y en el mismo idioma de *La rama dorada*.

Porque lo cierto es que tan pronto como comencé a leer esa gran obra me sentí inmerso y dominado por ella. Advertí que la antropología, tal como la presentaba sir James Frazer, es una gran ciencia, digna de tanta devoción como cualquier otra de sus hermanas mayores y más exactas, y me convertí así al servicio de la antropología de Frazer.

Estamos reunidos aquí para celebrar el festival totémico anual de *La rama dorada*; para reavivar y estrechar los lazos de la unión y para comunicar con la fuente y, símbolo de nuestros intereses y afectos antropológicos. Yo no soy sino el humilde portavoz de ustedes, expresando aquí nuestra admiración común al gran autor y a sus clásicas obras: *La rama dorada, Totemism and Exogamy, Folklore in The Old Testament, Psyche's Task y The Belief in Inmortality*. Como un verdadero brujo, oficiando en una tribu salvaje, habría hecho, he tenido que recitar la lista entera para que el espíritu de tales obras (su *mana*) pueda habitar entre nosotros.

En todo esto mi tarea es placentera y, en un sentido, fácil, pues todo lo que yo pueda decir será un tributo implícito a quien yo he considerado siempre como el «Maestro». Por otro lado, esta circunstancia misma hace que mi tarea sea difícil, pues, habiendo recibido tanto, abrigo el temor de no contar con lo bastante para corresponder. Es por ello por lo que he decidido guardar silencio, incluso cuando me estoy dirigiendo a ustedes, para dejar que sea otro quien hable por mi boca, otro que ha sido para sir James Frazer un inspirador y un amigo de por vida, como sir James lo ha sido para nosotros. Ese otro, casi no necesito decírselo a ustedes, es el representante moderno del hombre primitivo, o sea, el salvaje contemporáneo, cuyos pensamientos y sentimientos, e incluso el aliento mismo de su vida, invade todo cuanto Frazer ha escrito.

No trataré, por decirlo de otra manera, de exponer teoría alguna que sea producto mío, sino que les comunicaré a ustedes algunos de los resultados de mi labor antropológica sobre el terreno, labor que he llevado a cabo en el noroeste de Melanesia. Me limitaré, además, a un tema sobre el que sir James Frazer no ha concentrado directamente su atención, pero en el que, como intentaré mostrarles, su influencia es tan fructífera como en tantos otros de los que hizo suyos.[*]

I. EL PAPEL DEL MITO EN LA VIDA

Mediante el examen de una cultura típicamente melanesia y el recuento de opiniones, tradición y conducta de los nativos, me propongo mostrar con cuánta profundidad están las tradiciones sacras, o sea, el mito, relacionadas con sus quehaceres y con cuánta fuerza controlan su conducta moral y social. Dicho de otra manera, la tesis del presente trabajo es la existencia de una conexión íntima entre, por una parte, la palabra, el *mythos*, los cuentos sagrados de una tribu y, por otra, sus actos rituales, acciones morales, organización social e incluso actividades prácticas.

Voy a resumir brevemente, para fundamentar nuestra descripción de los hechos de Melanesia, el presente estado de la ciencia de la mitología. Incluso un examen superficial de la bibliografía sobre el tema nos revela que es imposible quejarse de monotonía por lo que concierne a la variedad de opiniones o a la acritud de la polémica. Si tomamos tan sólo las teorías contemporáneas que se proponen para explicar la naturaleza del mito, la leyenda o el cuento fabuloso, tendríamos que encabezar la lista, al

[*] Lo transcrito forma los párrafos introductorios de una alocución pronunciada en honor de sir James Frazer en la Uníversidad de Liverpool, en noviembre de 1925.

menos por lo que concierne a producción y empaque con la llamada Escuela de la Mitología Natural, la cual florece principalmente en Alemania. Los estudiosos de esta escuela mantienen que el hombre primitivo está profundamente interesado por los fenómenos naturales y que su interés es predominantemente de carácter teórico, contemplativo y poético. Cuando trata de expresar e interpretar las fases de la Luna, o el curso regular y, sin embargo, cambiante del Sol por el firmamento, el primitivo construye rapsodias personificadas que son símbolos. Para los estudiosos de tal escuela todo mito contiene, como núcleo o última realidad, éste o aquel fenómeno de la naturaleza, elaboradamente urdido en forma de cuento hasta un punto tal que en ocasiones casi lo enmascara y borra. No hay gran acuerdo entre esos investigadores sobre qué tipo de fenómeno natural está en el fondo de la mayor parte de las producciones mitológicas. Existen mitólogos selenitas y tan completamente obsesionados por la Luna que no admitirán que ningún otro fenómeno pudiera prestarse a una interpretación poética por parte del salvaje, de no ser nuestro nocturno satélite. La Sociedad para el Estudio Comparado del Mito, fundada en Berlín en 1906 y que cuenta entre sus miembros a estudiosos tan distinguidos como Ehrenreich, Sieke, Winckler y muchos más, llevó a cabo sus investigaciones bajo el signo de la Luna. Otros, como por ejemplo Frobenius, consideraron que el Sol era el único tema sobre el que el hombre primitivo pudiera haber urdido sus simbólicos cuentos. Además está la escuela de los intérpretes meteorológicos, que consideran que la esencia del mito no es otra cosa sino el viento, el clima y los colores del cielo. A ella pertenecen los estudiosos de la última generación tan conocidos como Max Müller y Kuhn. Algunos de estos mitólogos departamentales luchan fieramente para defender su cuerpo o principio celestial; otros poseen un gusto mucho más universal y están preparados a admitir que el primer hombre fabricó su infusión mitológica con todos los cuerpos celestes tomados al mismo tiempo.

He tratado de exponer justa y plausiblemente esta interpretación naturalista de los mitos, pero, de hecho, tal teoría me parece una de las más extravagantes opiniones que cualquier antropólogo o humanista haya sostenido jamás, y ya es decir mucho. La tal ha recibido una crítica absolutamente destructiva por parte del gran psicólogo Wundt y parece absolutamente insostenible a la luz de los escritos de sir James Frazer. Por mi propio estudio de los mitos vivos entre los salvajes debería decir que el hombre primitivo posee en muy pequeña medida interés alguno de índole puramente artística o científica por la naturaleza; no hay sino poco espacio para el simbolismo en sus ideas y cuentos; y el mito, de hecho, no es una ociosa fantasía, ni una efusión sin sentido de vanos ensueños, sino una fuerza cultural muy laboriosa y en extremo importante. Además de ignorar la función cultural del mito esta teoría imputa al hombre primitivo un número de intereses imaginarios y confunde varios tipos de narración, cuento fantástico, leyenda, saga y cuento sagrado o mito que es menester distinguir con claridad.

En fuerte contraste con esta teoría, que hace al mito naturalista, simbólico e imaginario, está la que considera al cuento sagrado como un auténtico registro histórico del pretérito. Tal opinión, sostenida recientemente por la llamada Escuela Histórica de Alemania y América y representada en Inglaterra por el doctor Rivers, cubre tan sólo una parte de la verdad. No puede negarse que la historia, al igual que el entorno natural, ha de haber alejado una huella profunda en todos los productos culturales y, por lo tanto, también en los mitos. Sin embargo, tomar toda la mitología como una mera crónica es tan incorrecto como considerar que es la fabulación del naturalista primitivo. También esta teoría concede al salvaje cierto impulso científico y cierto deseo por conocer. Aunque el primitivo tenga en su composición un poco de anticuario y otro poco de naturalista, lo cierto es que está, por encima de todo, inmerso de modo activo en cierto número de actividades prácticas y le es menester luchar con ciertas dificultades; todos sus intereses están en concordancia con esta visión pragmática general. La mitología, el saber sagrado de la tribu, es para el primitivo, como veremos, un medio poderoso de ayuda, por permitirle hallar suficiencia[viii] su patrimonio cultural. Veremos, además, que los servicios inmensos que el mito confiere a la cultura primitiva están relacionados con el ritual religioso, la influencia moral y el principio sociológico. Pues bien, la religión y la moral resultan de intereses en ciencia o historia pasada sólo hasta un punto muy limitado y, de esta manera, el mito se basa en una atmósfera mental del todo diferente.

La íntima conexión entre la religión y el mito, tan descuidada por muchos estudiosos, ha sido reconocida por algunos psicólogos como Wundt, sociólogos como Durkheim y humanistas clásicos como miss Jane Harrison; todos ellos han entendido la profunda asociación entre el mito y el rito, entre la tradición sacra y los moldes de la estructura social. Todos estos estudiosos se han visto influidos, en mayor o menor medida, con la obra de sir James Frazer. Aunque el gran antropólogo británico, como la también mayor parte de sus seguidores, tiene una clara visión de la importancia sociológica y ritual del mito, los hechos que voy a presentar aquí nos permitirán clarificar y formular con mayor precisión los principios fundamentales de una teoría sociológica de aquél.

Podría ofrecerles un examen aún más extenso de las opiniones, divisiones y controversias de los eruditos mitológicos. La ciencia de la mitología ha sido el punto de reunión de varias escuelas: el hu-

manista clásico ha de decidir por sí mismo si Zeus es la Luna o el Sol, o una personalidad estrictamente histórica; o si su consorte de bovinos ojos es la estrella matutina o se trata de una vaca o de una personificación del viento, puesto que la labia de las esposas es proverbial. A continuación, todas estas cuestiones habrán de discutirse de nuevo en el escenario de la mitología por los varios tipos de arqueólogos, el de Caldea y Egipto, el de Judea y China, el de Perú y el de los Mayas. El historiador y el sociólogo, el estudioso de la literatura, el gramático, el germanista y el romanista, el celtista y el eslavista discuten la cosa, cada gremio consigo. Tampoco está la mitología del todo segura frente a la invasión de lógicos y psicólogos, de metafísicos y de epistemólogos, por no decir nada de visitantes como el teósofo, el moderno astrólogo y el fiel de la ciencia cristiana. Por último, tenemos al psicoanalista que, por fin, ha venido a enseñarnos que el mito es el sueño en vigilia de la raza y que sólo podremos explicarlo si nos volvemos de espaldas a la naturaleza, a la historia y a la cultura y nos sumergimos en la profundidad del oscuro estanque del subconsciente, en cuyo fondo yacen los enseres y símbolos de la exégesis psicoanalítica. ¡De manera que cuando el pobre antropólogo y estudioso del folklore llega al festín se encuentra con que a duras penas le han dejado unas migajas!

Si he dado impresión de confusión y caos, si he inspirado un sentimiento de ir a pique ante esta increíble controversia mitológica con el estruendo y polvo que de ella surge, es que he logrado exactamente lo que deseaba. Porque invito a mis lectores a salir del cerrado estudio del teórico al aire libre del campo de la antropología, y a acompañarme en mi lucha mental hasta aquellos años que pasé en Nueva Guinea con una tribu de melanesios. Allí, remando en la laguna, mirando a los nativos cuando cultivaban sus huertos bajo el sol abrasador, yendo con ellos por la jungla y las tortuosas playas y arrecifes, será donde aprenderemos algo de su vida. También, al observar sus ceremonias en el fresco de la tarde o en las sombras del anochecer, al compartir su comida en torno a la hoguera, podremos escuchar sus narraciones.

Y ello es así porque el antropólogo —y sólo él entre los muchos participantes en el torneo mitológico— tiene la única ventaja de consultar al salvaje siempre que siente que sus doctrinas se tornan confusas y que el flujo de su elocuencia argumentativa va seco[ix]. El antropólogo no está atado a los escasos restos de una cultura, como tablillas rotas, deslucidos textos o fragmentarias inscripciones. No precisa llenar inmensas lagunas con comentarios voluminosos, pero basados en conjeturas. El antropólogo tiene a mano al propio hacedor del mito. No sólo puede tomar como completo un texto en el estado en que existe, con todas sus variaciones, y revisarlo tina y otra vez; también cuenta con una hueste de auténticos comentadores de los que puede informarse; y, lo que es más, con la totalidad de la misma vida de la que ha nacido el mito. Y como veremos, hay tanto que aprender en relación al mito en tal contexto vital como en su propia narración.

El mito, tal como existe en una comunidad salvaje, o sea, en su vívida forma primitiva, no es únicamente una narración que se cuente, sino una realidad que se vive. No es de la naturaleza de la ficción, del modo como podemos leer hoy una novela, sino que es una realidad viva que se cree aconteció una vez en los tiempos más remotos y que desde entonces ha venido influyendo en el mundo y los destinos humanos. Así, el mito es para el salvaje lo que para un cristiano de fe ciega es el relato bíblico de la Creación, la Caída o la Redención de Cristo en la Cruz. Del mismo modo que nuestra historia sagrada está viva en el ritual y en nuestra moral, gobierna nuestra fe y controla nuestra conducta, del mismo modo funciona, para el salvaje, su mito.

Limitar el estudio de éste a un mero examen de los textos ha sido fatal para la comprensión de su naturaleza. Las formas del mito que han llegado a nosotros de la Antigüedad clásica, de los vetustos libros sagrados de Oriente y de otras fuentes similares lo han hecho sin el contexto de una fe viva, sin la posibilidad de obtener comentarios de auténticos creyentes, y sin el conocimiento concomitante de su organización social, de la moral que practicaban y de sus costumbres populares; al menos sin la información completa que un investigador moderno, al trabajar sobre el terreno, puede obtener con facilidad. Además, no hay duda alguna de que, en su forma literaria presente, esos cuentos han sufrido una transformación muy considerable a manos de escritores, comentadores, sacerdotes eruditos y teólogos. Es preciso retornar a la psicología primitiva para comprender el secreto de su vida en el estudio de un mito vivo aún, antes de que[x], momificado en su versión clerical, haya sido guardado como una reliquia en el arca, indestructible aunque inanimada, de las religiones muertas.

Estudiado en vida, el mito, como veremos, no es simbólico, sino que es expresión directa de lo que constituye su asunto; no es una explicación que venga a satisfacer un interés científico, sino una resurrección, en el relato, de lo que fue una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones e incluso requerimientos prácticos. El mito cumple, en la cultura primitiva, una indispensable función: expresa, da bríos y codifica el credo, salvaguarda y refuerza la moralidad, responde de la eficacia del ritual y contiene reglas prácticas para la guía del hombre. De esta suerte el mito es un ingrediente vital de la civilización humana, no un

cuento ocioso, sino una laboriosa y activa fuerza, no es una explicación intelectual ni una imaginería del arte, sino una pragmática carta de validez de la fe primitiva y de la sabiduría moral.

Trataré de probar todas estas afirmaciones mediante el estudio de varios mitos; pero para hacer que nuestro análisis sea concluyente será menester que, en primer lugar, examinemos no sólo el mito, sino también el cuento maravilloso, la leyenda y la narración histórica.

Vayámonos así, en espíritu, a las riberas de una laguna de las islas Trobriand[1] y penetremos en la vida de los aborígenes: veámoslos en el trabajo y el ocio y escuchemos sus relatos. El tiempo húmedo de fines de noviembre ya está llegando. Hay poco que hacer en los huertos, la estación pesquera todavía no está en su altura y el período de navegación por mar abierto está aún por venir, mientras que todavía se mantiene un ánimo festivo tras las danzas y celebraciones de la cosecha. La sociabilidad está en el aire, y los indígenas están desocupados cuando el mal tiempo los hace a menudo quedarse en las cabañas. Entremos en la penumbra de la ya cercana noche en uno de sus poblados y sentémonos junto al fuego, donde la luz vacilante va reuniendo a la gente y la conversación cobra bríos. Más pronto o más tarde un hombre será requerido para que cuente una conseja, porque ésta es la estación de los *cuentos maravillosos*. Si sabe recitar bien pronto provocará risa, réplicas e interrupciones y su cuento se convertirá en una representación en regla.

En este tiempo del año, en los poblados se recitan habitualmente unos cuentos populares a los que se llaman *kukwanebu*. Existe la vaga creencia, aunque no se la toma muy en serio, de que su narración comporta una influencia benéfica sobre los nuevos plantíos que recientemente se han llevado a cabo en los huertos. Para producir efecto tal ha de recitarse, como conclusión, una corta cancioncilla en la que se alude a algunas plantas salvajes de gran fertilidad, las *kasiyena*.

Todo relato tiene un «dueño» entre los miembros de la comunidad. Cada narración, aunque es conocida de muchos, puede ser recitada tan sólo por su «dueño»; sin embargo, éste puede ofrecérsela a algún otro, enseñándosela o autorizándole a que la cuente él. Pero no todos los «dueños» de los relatos saben cómo hacer nacer esa risa calurosa que es uno de los principales propósitos de tales consejas. Un buen narrador tiene que cambiar su voz en los diálogos, cantar las canciones con el temperamento requerido, gesticular y, en general, representar ante un público. Algunos de los cuentos son en realidad chismes «de pésimo gusto»; otros no, y de ellos voy a dar aquí uno o dos ejemplos.

Así tenemos el de la doncella en peligro y su rescate heroico. Dos mujeres salen en busca de huevos de pájaro. Una descubre un nido bajo un árbol y, la otra le advierte: «Ésos son huevos de serpiente, no los toques». «¡Claro que no! Son huevos de pájaro», replica la otra y se los lleva. La serpiente madre retorna, y al ver que su nido está vacío se va en busca de los huevos. Penetra en el poblado más próximo y entona esta cancioncita:

Arrastrándome yo hago mi camino,
es lícito comer los huevos de los pájaros;
no tocarás los que son de un amigo.

El viaje dura mucho porque la serpiente va de una localidad a otra y en todas partes tiene que cantar la cancioncilla. Por fin, al entrar en el poblado de las dos mujeres, ve a la culpable asando los huevos, se enrosca en torno suyo y penetra en su cuerpo. La víctima yace afligida y nadie le presta ayuda. Pero el héroe está cerca; un hombre de un poblado vecino ve en sueños esa dramática situación, llega al lugar, extrae la serpiente del cuerpo de la cuitada, la corta en pedazos y desposa a las dos mujeres, obteniendo así una recompensa doble en pago de su hazaña.

En otro cuento trabamos conocimiento con una familia feliz, compuesta por un padre y dos hijas, que navegan desde su hogar, situado en los archipiélagos de coral del norte, y se dirigen hacia el sudoeste, hasta que llegan a los empinados y, agrestes cerros de la pétrea isla de Gumasila. El padre se acuesta en un llano y se duerme, un ogro sale de la jungla, devora al padre y captura y fuerza a una de las hijas mientras la otra consigue escapar. La hermana de los bosques entrega a la cautiva un trozo de caña, y cuando el ogro se acuesta y se duerme le cortan en dos mitades y huyen.

Una mujer vive en el poblado de Okopukopu junto a la fuente de un arroyo, con sus cinco hijos. Una pastinaca mostruosamente[xi] grande sube nadando por el riachuelo, cruza deslizándose al poblado, penetra en la cabaña y, al son de una cancioncilla, corta uno de los dedos de la mujer. Uno de los hijos

---

[1] Las islas Trobriand son un archipiélago coralino situado en el noreste de Nueva Guinea. Los nativos pertenecen a la raza papúomelanesia y en su apariencia física, utillaje mental y organización social muestran una combinación de características oceánicas junto con rasgos de la cultura de los papúes, más atrasados, de Nueva Guinea.

Para una relación completa de los Massim del Norte, de los que los trobriandenses constituyen una sección, véase el clásico tratado del profesor C. G. Seligman *Melanesians of British New Guinea* (Cambridge, 1910). Este libro expone también la relación de los trobriandenses con otras razas y culturas de Nueva Guinea y sus alrededores. También puede hallarse una breve exposición de este tema en la obra *Argonautas del Pacífico Occidental* del presente autor (Londres, 1922).

trata de acabar con el monstruo, sin conseguirlo. Cada día tiene lugar la misma escena hasta que al quinto el benjamín consigue matar al pez gigante.

Un piojo y una mariposa salen a volar un rato, el piojo como pasajero y la mariposa como piloto y avión. A la mitad del viaje, mientras vuelan sobre el mar, precisamente entre la playa de Wawela y la isla de Kitava, el piojo emite un agudo chillido, la mariposa se tambalea y el piojo se cae y se ahoga.

Un hombre cuya suegra es caníbal es suficientemente descuidado como para irse y dejar a su cuidado a sus tres hijos. Naturalmente, ella trata de comérselos; sin embargo, se dan a tiempo a la fuga, trepan a una palmera y la entretienen (en una narración un poco larga) hasta que el padre vuelve y acaba con ella. También existe un relato sobre una visita realizada al Sol, otro sobre un ogro que devastaba los huertos, otras sobre una mujer tan voraz que robó toda la comida en unas distribuciones funerarias y muchas otras similares.

En este punto, empero, no estarnos concentrando nuestra atención en el texto de los relatos tanto cuanto[xii] en su referencia sociológica. Por Supuesto que el texto es extremadamente importante, pero, sin el contexto resultará inanimado. Como hemos visto, el interés del relato se ve enormemente acrecentado y adquiere el carácter que le es propio gracias a la manera en que se narra. La naturaleza toda de la sesión, la voz y la mímica, el estímulo, y la respuesta del auditorio significan para los nativos tanto como el mismo texto y es de los nativos de donde el sociólogo debiera tomar su guía. Además, la sesión ha de celebrarse a su debido tiempo, a una hora del día y en una estación determinada con el fondo de los huertos en germinación, esperando, la labor futura e influida por la magia de los cuentos maravillosos. También hemos de tener en cuenta el contexto sociológico de la propiedad privada, la función sociable y el papel cultural de esa placentera ficción. Todos estos elementos son igualmente importantes y han de estudiarse tanto como el texto mismo. Los relatos viven en la vida del primitivo y no sobre el papel, y, cuando un estudioso torna nota de ellos sin ser capaz de evocar la atmósfera en que florecen, no nos está ofreciendo sino un pedazo mutilado de su realidad.

Ahora paso a otro tipo de relatos. Éstos no tienen especial estación ni modo estereotipado de narrarse y, su recitado no tiene el carácter de una celebración ni comporta efecto mágico alguno. Y sin embargo, estos cuentos son más importantes que los de la clase anterior, porque se cree que son verdad y que la información que contienen tiene a la vez más valor y más relevancia que la de los kukwanebu. Cuando un grupo parte para una visita lejana o toma velas en expedición, los miembros más jóvenes, agudamente interesados por el paisaje, por nuevas comunidades, por nuevas gentes y, tal vez, incluso por nuevas costumbres, expresarán su admiración y harán preguntas. Los viejos más experimentados les proveerán de informaciones y comentarios y, esto siempre tomará la forma de una narración concreta. Un anciano tal vez contará sus propias experiencias en peleas y expediciones, en magias famosas y en extraordinarios logros económicos. Con esto puede combinar los recuerdos de su padre, cuentos y leyendas que habrá oído narrar y que se han transmitido de generación en generación. De esta manera se conservan por muchos años memorias de grandes sequías y devastadoras hambres, junto con la descripción de las dificultades, luchas y crímenes de la exasperada población.

Se recuerdan también, a guisa de canción o formando leyendas históricas, cierto número de relatos sobre marineros que perdieron su rumbo y desembarcaron en tierra de caníbales o de tribus hostiles. Un tema famoso para canción y relato es el del encanto, habilidad y ejecución de bailarines de renombre. Existen cuentos sobre distantes islas volcánicas, sobre fuentes ardientes en las que, alguna vez, un grupo de descuidados bañistas hirvieron hasta morir, sobre misteriosos países habitados por mujeres y hombres del todo diferentes, sobre extrañas aventuras que les ocurrieron a los marineros en lejanos mares, sobre peces y pulpos monstruosos, sobre rocas que brincan y hechiceros disfrazados. También se encuentran consejas, unas recientes y otras antiguas, sobre videntes y visitantes de la tierra de los muertos, enumerando sus hazañas más significativas y famosas. Además, existen relatos asociados a fenómenos de la naturaleza, como una piragua petrificada, un hombre trocado en roca y una mancha roja que dejaron sobre el coral unas gentes que comieron demasiado betel.

Tenemos aquí una variedad de cuentos que pueden ser subdivididos en *narraciones históricas*, que el narrador presenció de manera directa o que, por lo menos, garantiza la memoria de alguno; *leyendas* en las que la continuidad del testimonio está quebrada pero que entran en el ámbito de cosas que ordinariamente experimentan los miembros de la tribu; y, *cuentos de oídas* sobre países lejanos, o sucesos antiguos de un tiempo que ya cae fuera de lo que es la cultura del presente. Para los nativos, empero, todas estas clases se mezclan imperceptiblemente; se las designa con el mismo nombre, a saber, *libwogwo*; se considera que tales cuentos son verdad y no se recitan como una celebración, ni se narran como solaz de la tribu en una estación especial. Su tema muestra también una substancial unidad. Se refieren todos ellos a asuntos que estimulan intensamente a los nativos, pues están relacionados con actividades como los quehaceres económicos, la guerra, las aventuras, el éxito de las danzas y en el intercambio ceremonial. Además, como sus relatos constatan singularmente grandes logros en todas esas

actividades, redundan en el crédito de algún individuo y de sus descendientes o en el de toda la comunidad, de donde se sigue que la ambición de aquellos cuyos antepasados glorifican[xiii] los mantiene vivos. Los relatos que se narran para explicar peculiaridades de rasgos del paisaje poseen con frecuencia un contexto sociológico, esto es, mencionan el clan o familia de los que llevaron a cabo la proeza. Cuando éste no es el caso, las narraciones serán comentarios fragmentarios y aislados de algún fenómeno natural, aferrándose a él cual a una reliquia evidente.

Otra vez está claro en todo esto que no podemos entender completamente el significado del texto ni la naturaleza sociológica del relato, ni la actitud de los nativos hacia él y el interés que le consagran, si estudiamos la narración sobre el papel. Estos cuentos, viven en la memoria del hombre, en el modo en que son narrados, y aún más, en el complejo interés que los mantiene vivos, que hace que el narrador los cuente con orgullo o pena, que el auditorio los oiga con tristeza o avidez y que de ellos surjan ambiciones y esperanzas. De este modo la esencia de una *leyenda*, y con mayor razón de un *cuento maravilloso*, no se puede encontrar en un mero examen del relato, sino en el estudio combinado de la narración y de su contexto en la vida social y cultural de los indígenas.

Pero es sólo al pasar a la tercera y más importante clase de relatos, a saber, los *cuentos sacros* o *mitos* y contrastarlos con las leyendas, cuando la naturaleza de los tres tipos de narración cobra relieve. Los nativos conocen a esta tercera clase con el nombre de *liliu* y quiero poner el acento en el hecho de que aquí estoy reproduciendo *prima facie* la propia clasificación y nomenclatura de los aborígenes y que me estoy limitando a unos pocos comentarios de mi cosecha sobre su validez. La tercera clase de relatos está situada en un plano muy diferente del de las otras dos. Si el primer tipo es narrado por solaz, y el segundo lo es para hacer constataciones serias y satisfacer la ambición social, el tercero está considerado no sólo verdadero, sino también venerable y sagrado, y el tal desempeña un papel cultural altamente importante. El *cuento popular*, como sabemos, es una celebración de temporada y un acto de sociabilidad. La *leyenda*, originada por el contacto con una realidad fuera de uso, abre la puerta a visiones históricas del pretérito. El *mito* entra en escena cuando el rito, la ceremonia, o una regla social o moral, demandan justificante, garantía de antigüedad, realidad y santidad.

En los capítulos siguientes de este estudio examinaremos con detalle cierto número de mitos, pero ahora echaremos un vistazo a los temas de algunos de los más típicos. Tomemos como ejemplo la fiesta anual del retorno de los muertos. Para tal celebración se llevan a efecto elaborados preparativos, y primordialmente una gran exposición de alimentos. Cuando la fiesta se acerca se narran relatos sobre cómo la muerte comenzó a castigar al hombre y se perdió de esta manera el poder del eterno remozar. Se cuenta por qué los espíritus han de dejar el poblado y no se quedan junto al fuego y, finalmente, por qué retornan una vez al año. También, en ciertas temporadas de preparación para una expedición por mar, se revisan las piraguas y se construyen otras con acompañamiento de una magia especial. En ello existen alusiones mitológicas en los hechizos, e incluso los actos sagrados contienen elementos que son comprensibles tan sólo cuando se narra la conseja de la canoa volante, con su ritual y su magia. En relación con el comercio ceremonial, las reglas, la magia, incluso las rutas geográficas, están asociadas con su correspondiente mitología. No existe magia importante, ni ceremonia ni ritual alguno que no comporte un credo, y tal credo esta urdido en forma de narración de un concreto precedente. La unión es muy íntima, puesto que el mito no sólo está considerado como un comentario de información adicional, sino que es una garantía, una carta de validez y, con frecuencia, incluso una guía práctica para las actividades con las que está relacionado. Por otro lado, los rituales, las ceremonias, las costumbres y la organización social contienen en ocasiones referencias directas al mito y son vistas como los resultados de algún crítico suceso. El hecho cultural es un monumento en el que esta incorporado el mito, mientras se cree que el mito es la causa real que ha originado la norma moral, el agrupamiento social, el rito o la costumbre. Así todos los relatos constituyen Una parte íntegra de la cultura. Su existencia e influencia no solamente trasciende al acto de contar la narración, no sólo adquiere su substancia de la vida y sus intereses, sino que gobierna y controla muchos aspectos de la cultura y, constituye la espina dorsal de la civilización primitiva.

Éste es quizás el punto principal de la tesis que estoy proponiendo ahora: mantengo que existe una clase especial de narraciones que son consideradas sacras, que están inspiradas en el ritual, la moral y la organización social y que constituyen una parte integrante y activa de la cultura primitiva. Tales relatos no están vivos a causa de un interés ocioso, ni como narraciones imaginarias o incluso verdaderas; sino que son, para los nativos, la constitución de una realidad primordial, más grande y más importante, por la que la vida, el destino y las actividades presentes de la humanidad están determinadas y cuyo conocimiento le proporciona al hombre el motivo del ritual y de las acciones morales, junto con indicaciones de cómo celebrarlas.

Para esclarecer, ya de entrada, este punto, comparemos una vez más nuestras conclusiones con las opiniones al uso en la antropología moderna, no para someterlas a una crítica fuera de lugar, sino para

que podamos vincular nuestros resultados al presente estado de tal saber, con el agradecimiento que es de rigor por lo que hemos recibido y la constatación precisa y clara de nuestras diferencias.

Será mejor que citemos aquí una formulación condensada y dotada de autoridad y eligiré[xiv] para este propósito de definición el análisis que en *Notes and Queries on Anthropology* ofrecieron la difunta C. S. Burne y el profesor J. L. Myres. Bajo el título de «Narraciones, consejas y canciones», se nos informa que «tal sección incluye muchos esfuerzos *intelectuales* de los pueblos, "esfuerzos" que representan el intento más temprano para ejercitar la razón, la imaginación y, la memoria». Con algunas aprensiones podemos preguntar aquí: ¿en dónde se ha dejado la emoción, el interés y la ambición, el papel social de todas las narraciones y la profunda conexión con valores culturales de los más serios? Tras una breve clasificación de los relatos en la manera[xv] al uso leemos sobre los cuentos sacros: «Los *mitos* son relatos que, a pesar de ser maravillosos e improbables para nosotros, sin embargo se narran con completa buena fe, puesto que, están destinados, o así lo cree el narrador, a explicar, por medio de algo concreto e inteligible, una idea abstracta o conceptos tan difíciles o vagos como el de Creación y Muerte, o las distinciones de razas o especies animales y las diferentes ocupaciones de hombres y mujeres; los orígenes de ritos y costumbres y de sorprendentes objetos naturales o monumentos prehistóricos; el significado de los nombres de personas y lugares. Tales relatos son en ocasiones descritos como *etiológicos* porque su propósito es explicar por qué algo existe o sucede».[2]

Tenemos aquí, en pocas palabras, todo lo que la moderna ciencia, en su mejor expresión, tiene que decir sobre ese tema. Sin embargo, ¿estarían nuestros melanesios conformes con tal opinión? Por cierto que no. Ellos no desean «explicar», hacer «inteligible» nada de lo que sucede en sus mitos, y menos aún, una idea abstracta. Que yo sepa no puede hallarse ejemplo alguno de ello, sea en Melanesia o en cualquier otra comunidad salvaje. Las pocas ideas abstractas que los nativos poseen ya llevan su comentario concreto en las palabras mismas que las expresan. Cuando los verbos yacer, estar sentado o en pie describen al ser, cuando la causa y el efecto se expresan por palabras que significan cimiento y el pasado en pie sobre él, cuando varios nombres concretos tienden hacia el significado de espacio, la palabra y la relación con la realidad concreta ya hacen a la idea abstracta suficientemente «inteligible». Tampoco ningún trobriandés u otro nativo estaría conforme con la opinión de que «la Creación, la Muerte, las distinciones de razas o especies animales, y las diferentes ocupaciones de hombres y mujeres» son «conceptos vagos y difíciles». Nada les resulta más familiar a los nativos que las diferencias de ambos sexos; no hay nada que tenga que explicarse en ese plano. Pero aunque sean conocidas, tales diferencias son en ocasiones tediosas, desagradables o por lo menos limitadoras, y existe la necesidad de justificarlas, de respaldarlas en su vetustez y realidad y, en resumen, de sostener su validez. La muerte, por desgracia, no es ni vaga, ni abstracta, ni difícil de entender para ningún ser humano. Es, por el contrario, demasiado obsesionante y real, demasiado concreta, demasiado fácil de comprender para cualquiera que haya sufrido una experiencia que afectara a sus parientes próximos o un presentimiento personal. De ser irreal o vaga, el hombre tendría gusto en hacer mención de ella; pero la idea de la muerte asusta con horror, con un deseo de huir de su amenaza, con la vaga esperanza de que pueda ser, no explicada sino entendida, irrealizada y, de hecho, negada, El mito que garantiza la creencia en la inmortalidad, en la eterna juventud en la vida de ultratumba, no es una reacción intelectual ante un intrincado problema, sino un explícito acto de fe nacido de la intensísima reacción de la emoción y el instinto ante la más formidable y obsesionante de las ideas. No es el caso, tampoco que los relatos sobre «los orígenes de los ritos y costumbres» se narren como mera explicación de los mismos. Los tales nunca explican, en ningún sentido de la palabra; constatan siempre un precedente que constituye un ideal y una garantía para su perpetuación, y, en ocasiones, establecen directrices prácticas para su procedimiento.

De lo dicho se sigue que hemos de estar en desacuerdo, en todo punto, con esa excelente aunque concisa formulación de la opinión mitológica de nuestros días. Tal definición crearía una clase imaginaria e inexistente de relato, a saber, el mito etiológico, que correspondería a un inexistente deseo de explicar y que llevaría una efímera existencia «como esfuerzo intelectual» para permanecer fuera de lo que es la cultura de los nativos y la organización social con sus intereses pragmáticos. Todo ese enfoque nos parece errado porque trata los mitos como meros relatos, porque los considera como una ocupación intelectual de sillón en el primitivo, porque están sacados de su contexto y estudiados por lo que parecen sobre el papel y no por lo que hacen en la vida. Tal definición haría imposible que viéramos con claridad la naturaleza del mito o que lográsemos dar con una clasificación satisfactoria de los cuentos populares. De hecho, también tendríamos que estar en desacuerdo con la definición de leyendas y cuentos fantásticos que los estudiosos de *Notes and Queries on Anthropology* ofrecen a continuación.

Pero, por encima de todo, tal enfoque sería fatal para un eficiente estudio sobre el terreno, porque satisfaría al observador con la mera constatación escrita de las narraciones. La naturaleza intelectual de un relato se agota en su texto, pero el aspecto cultural, funcional y pragmático de cualquier cuento nativo

[2] Citado de *Notes and Queries on Anthropology*, pp. 210 y 211.

se manifiesta tanto en su consenso, incorporación y relaciones contextuales como en el texto mismo. Es más fácil escribir la narración que observar los caminos difusos y complejos por los que va a dar a la vida, o estudiar su fuente mediante la observación de las vastas realidades sociales y culturales en las que desemboca. Y ésta es la razón por la que, contando con tantos textos, sabemos tan poco sobre la naturaleza misma del mito.

Podemos, en consecuencia, aprender de los trobriandeses una importante lección y a ellos hemos de volver ahora. Examinaremos algunos de sus mitos con detalle, para que podamos confirmar de manera inductiva, aunque precisa, las conclusiones a las que hemos llegado.

II. MITOS DE ORIGEN

Será mejor que comencemos por el principio y examinemos algunos mitos de origen. El mundo, dicen los nativos, estaba originariamente poblado en el subsuelo. La humanidad vivía allí una existencia en todo semejante a la vida presente sobre la Tierra. En el subsuelo los hombres estaban organizados por poblados, clanes, comarcas; tenían distinciones de rango, conocían privilegios y poseían derechos, disfrutaban de propiedades y estaban versados en los saberes mágicos. Con ese bagaje salieron a la superficie, establecieron con su acto mismo ciertos derechos en tierra y ciudadanía, en prerrogativas económicas y en actividades mágicas. Trajeron, de este modo, con ellos toda su cultura para continuarla sobre la Tierra.

Existen ciertos lugares —grutas, grupos de árboles, cúmulos de piedras, formaciones coralinas, fuentes, cabezas de riachuelos— que los nativos conocen como «agujeros» o «casas». De tales «agujeros» surgieron las primeras parejas (una hermana como cabeza de familia y un hermano como su guardián) que tomaron posesión de las tierras y dieron su carácter totémico, artesano, mágico y sociológico a las comunidades fundadas así.

El problema del rango, que desempeña tan importante papel en su sociología, fue solucionado por los seres que surgieron de un hoyo especial llamado Obukula, cerca del poblado de Laba'i. Tal suceso fue notable porque, al revés de lo que acontecía normalmente (o sea, a linaje por agujero) del hoyo de Laba'i surgieron representantes de los cuatro clanes principales, uno tras otro. Sin embargo su advenimiento fue seguido por un hecho en apariencia trivial, pero que en la realidad mítica está dotado de extraordinaria importancia. Surgió en primer lugar el *Kaylavasi* (iguana), el animal del clan de Lukulabuta, que se arrastró por la tierra cual hacen los[xvi] iguanas, trepó después a un árbol y permaneció allí como un mero espectador, a lo que siguieron otros sucesos. Pronto surgió en la Tierra el Perro, el tótem del clan Lukuba, que en un principio estaba dotado del rango más alto. A continuación advino el Cerdo, representante del clan Malasi, que detenta ahora la prosapia superior. En último lugar ascendió a la luz el tótem del clan Lukwasisiga, representado en algunas versiones por el Cocodrilo, en otras por la Serpiente, en otras por la Zarigüeya y a veces completamente ignorado. El Perro y el Cerdo corren por las cercanías, y el Perro, al ver el fruto de una planta de *noku*, lo huele y después se lo come. El Cerdo, entonces, dijo: «Comes *noku*, comes inmundicia, eres un ser de inferior calidad, eres un plebeyo; el jefe, el *guya'u*, seré yo». Y desde entonces, el más alto de los subclanes del clan Malasi, los Tabalu, han sido los auténticos jefes.

Para entender este mito no basta con seguir el diálogo entre el Perro y el Cerdo, diálogo que puede parecer sin importancia o incluso trivial. Una vez que se conoce la sociología del nativo, la extrema importancia del rango, el hecho de que el alimento y sus limitaciones (tabúes de rango y clan) son los índices principales de la naturaleza social del hombre, y finalmente la psicología de la identificación totémica, ya se empieza a comprender por qué tal incidente, que aconteció cuando la humanidad se hallaba *in statu nascendi*, estableció, de una vez para siempre, la relación entre los dos clanes rivales. Para entender este mito ha de contarse con buen conocimiento de su sociología, religión, costumbres y mentalidad. Entonces, y sólo entonces, podremos apreciar lo que tal relato significa para los nativos y de qué modo puede éste vivir en su vida. Si residiéramos con ellos y aprendiéramos su lengua, hallaríamos que ese mito siempre está activo en discusiones y disputas con relación a la superioridad de los distintos clanes y en las conversaciones sobre los varios tabúes relativos al alimento que, con frecuencia, hacen surgir delicadas cuestiones de casuística. Ante todo, digamos que, al entrar en contacto con comunidades en las que el proceso histórico de la extensión de la influencia del clan Malasi está aún en evolución, se topa uno de cara con este mito como si se tratase de una fuerza activa.

Es, en cierta medida, notable que el primero y el último animal en salir a la Tierra, o sea, la iguana y el tótem de los Lukwasisiga hayan sido desde un principio dejados en la sombra, de este modo el principio numérico y la lógica de los acontecimientos no se observan de manera estricta en el razonamiento del mito.

Si el mito principal de Laba'i sobre la superioridad relativa de los dos clanes es una alusión muy frecuente en toda la tribu, los mitos locales menores no son por ello, dentro de cada comunidad, menos

vivos y activos. Cuando un grupo llega a algún lejano poblado no sólo oirá los cuentos legendarios históricos que les narrarán, sino, ante todo, la carta de garantía mitológica de esa comunidad, sus habilidades mágicas, su carácter ocupacional, su rango y lugar en la organización totémica. De surgir allí polémicas por la tierra, usurpación de las funciones mágicas, disputas en asuntos mágicos y derechos de pesca u otros privilegios, hallarán referencia en el testimonio del mito.

Mostremos ahora en concreto el modo según el cual un típico mito de los orígenes locales se englobará en el curso normal de la vida de los nativos. Miremos un grupo de visitantes que llegan a uno cualquiera de los poblados de los trobriandeses. Se sentarán enfrente de la casa del cacique, en el centro de la localidad. Muy probablemente el lugar del origen está en las cercanías, marcado por una eflorescencia coralina o por un montón de piedras. Señalarán ese punto, mencionarán los nombres del hermano y hermana que fueron los antepasados y tal vez se dirá que el hombre edificó su casa en el lugar que ocupa la vivienda del actual jefe. Los escuchas nativos sabrán, por supuesto, que la hermana hubo de vivir en una casa diferente de las cercanías porque nunca le fue dado residir entre las mismas paredes que su hermano.

Como información adicional los visitantes tal vez oirán que se les dice que los antepasados trajeron con ellos las substancias, instrumentos y métodos para la industria local. En el poblado de Yakala, por ejemplo, serán procesos para quemar la cal a partir de las conchas. En Okobobo, Obweria y Obowada los antepasados importaron el saber y los implementos para pulimentar la piedra dura. En Bwoytalu serán las herramientas del tallista, un diente afilado engastado en un mango, y el conocimiento de tal arte los que habrán surgido del subsuelo en los antepasados primigenios. En la mayoría de los lugares los monopolios económicos se ven remontados a tal surgimiento autóctono. En los poblados de superior categoría las insignias de la dignidad hereditaria también se trajeron, en otros, algún animal relacionado con el subclán local vino a la tierra. Algunas comunidades comenzaron su carrera de mantenimiento de hostilidades entre sí ya desde el mismo principio. El más importante don que llegó a este mundo desde el otro del subsuelo es siempre la magia, sin embargo esta cuestión será objeto de un posterior estudio realizado además de manera más completa.

Si un espectador europeo se encontrase allí y no oyera sino la información que un nativo proporciona al otro ello significaría muy poco para él. De hecho tal vez le haría caer en falsas interpretaciones. Así la simultánea emergencia de los hermanos le podría hacer concebir sospechas sobre una alusión mitológica al incesto o bien le haría buscar la primera pareja matrimonial y preguntar por el marido de la hermana. La primera sospecha sería del todo errónea y haría ver la relación entre hermano y hermana según una interpretación incorrecta, pues en tal relación el primero es el indispensable guardián de la segunda y ésta es la responsable de la transmisión del linaje. Únicamente un saber completo de las ideas e instituciones matrilineales da cuerpo y significado a la mención desnuda de los dos nombres ancestrales que para un escucha nativo están cargados de tanta significación. Si el europeo hubiese de inquirir quién era el esposo de la hermana y cómo llegó ésta a tener hijos, se hallaría otra vez cara a cara con una urdimbre de ideas que le son del todo foráneas, a saber, la irrelevancia sociológica del padre, la ausencia de cualquier noción de la procreación fisiológica y el extraño y complicado sistema de matrimonio, al mismo tiempo matrilineal y patrilocal.[3]

La importancia sociológica de tales narraciones de los orígenes se vuelve clara tan sólo para el investigador europeo que se ha hecho con las ideas legales de los nativos sobre la ciudadanía local y los derechos hereditarios al territorio, lugares de pesca y empresas locales. Porque, de acuerdo con los principios de la tribu, todos estos derechos son monopolio de la comunidad local y sólo las gentes que descienden en línea femenina de los antepasados primordiales están intituladas para su disfrute. Si al europeo se le dijese además que, aparte de un primer lugar de emergencia existen varios otros «agujeros» en el mismo poblado, se confundiría aún más hasta que, gracias a un atento estudio de los detalles concretos y de los principios de la sociología de los nativos, entrase en conocimiento de la idea de las varias comunidades combinadas del poblado, esto es, comunidades en las que se han fundido varios subclanes.

Está claro entonces que lo que el mito le aporta al nativo es mucho más que el mero relato, que éste proporciona sólo las diferencias locales que de verdad tienen importancia; que el significado real, de hecho la narración íntegra, está contenida en los cimientos tradicionales de la organización tribal, y que el nativo no aprende esto al oír sus fragmentarios relatos míticos, sino al vivir en la textura social de su tribu. Dicho de otro modo, es el contexto de la vida social y la comprensión que va adquiriendo el salvaje de que todo lo que se le manda hacer cuenta con un precedente Y un modelo en los tiempos pasados; y

[3] Para una completa descripción de, la psicología y sociología de la parentela y la descendencia, véanse los artículos sobre «The Psychology of Sex and the Foundations of Kinship in Primitive Societies», «Psycho-analysis and Anthropology», «Complex and Mvth in Mother Right», los tres en la revista de psicología *Psyche* (octubre 1923, abril 1924 y enero 1925). El primer artículo está incluido en *The Father in Primitive Psychology*, Psyche Miniature (1926).

éstos son los que proporcionan la completa información y, el significado completo de sus mitos de origen.

A un observador, por lo tanto, le es preciso trabar conocimiento pleno con la organización social de los nativos, si es que quiere en verdad comprender su aspecto tradicional. Las descripciones cortas como las que se dan con relación a los orígenes sociales se le volverán entonces perfectamente claras. También advertirá distintamente que cada una de ellas no es sino una mera parte, en verdad insignificante, de una narración mucho más amplia que no puede leerse sino desde la propia vida del nativo. Lo que realmente importa en tal narración es su función social. Comporta, expresa y fortalece el hecho fundamental de la unidad local y, de parentela del grupo de gentes descendientes de una misma progenitora ancestral. Combinado con la convicción de que únicamente un descendiente común y un común surgir del suelo dan plenos derechos a éste, el relato de origen contiene, de manera literal, la carta de validez legal de la comunidad. De este modo, incluso cuando el pueblo de una comunidad vencida era expulsado de su territorio por un vecino hostil, tal terreno quedaba siempre intacto para ellos; y siempre podían, tras un lapso de tiempo y una vez que se hubiese concluido la ceremonia de paz, regresar a él, reconstruir el poblado y cultivar de nuevo sus huertos.[4] El sentimiento tradicional de una conexión real e íntima con la tierra; la realidad concreta de ver el sitio auténtico de la emergencia en medio de las escenas de la vida diaria; la continuidad histórica de los privilegios, las ocupaciones y caracteres distintivos que van a dar a los primeros principios mitológicos; todo esto colabora de una manera obvia a la cohesión y el patriotismo local, esto es, a un sentimiento de unión y parentela en la comunidad. Pero, aunque el relato de la emergencia original integra y fusiona la tradición histórica, los principios legales y las distintas costumbres, es menester tener asimismo en mientes que el mito original no es sino una pequeña parte de la compleja totalidad de las ideas tradicionales. Así, por un lado, la realidad del mito está en su función social; por el otro, una vez que se comienza a estudiar la función social y a reconstruir así su significado pleno, se va elaborando gradualmente la teoría completa de la organización social de los nativos.

Uno de los más interesantes fenómenos relacionados con el precedente y con la carta de validez tradicionales es la adaptación del mito y del principio mitológico a casos en los que la cimentación misma de aquél está flagrantemente violada. La violación sucede siempre que los derechos locales de un clan autóctono, esto es, de un clan que ha surgido en el lugar, se ven desbancados por otro clan inmigrante. Se crea entonces un conflicto de principios, pues es obvio que el principio de que tanto tierra como potestad pertenecen a los que literalmente nacieron de ese suelo no deja espacio para los recién llegados. Por otra parte, los autóctonos —usando este término en el sentido literal de la mitología de los indígenas— no pueden oponer una resistencia abierta a miembros de un subclán de rango superior que escogen establecerse allí. Resulta de esto el que surja una clase especial de relatos que justifican y dan cuenta de este estado anómalo de cosas. La fuerza de los distintos principios mitológicos y legales se manifiesta en que los mitos de justificación contienen también los hechos y puntos de vista antagónicos y lógicamente irreconciliables y sólo tratan de cubrirlos con un incidente fácilmente reconciliatorio, fabricado evidentemente *ad hoc*. El estudio de tales relatos es en extremo interesante, no sólo porque nos proporciona una profunda visión de la psicología de la tradición entre los nativos, sino porque nos tienta a reconstruir la historia pasada de la tribu, aunque a tal tentación hayamos de ceder con la precaución y escepticismo que son de rigor.

En las Trobriand nos encontramos con que cuanto más elevado es el rango de un subclán totémico tanto más grande es su poder de expansión. Formulemos en primer lugar los hechos y vayamos a interpretarlos después. El subclán de rango más elevado de todos, el subclán Tabalu del clan Malasi, domina ahora en cierto número de poblados: Omarakana, su principal capital; Kasanayi, el poblado gemelo de la capital y Olivilevi, un poblado fundado unos tres «reinados» atrás, después de la derrota de la capital. Dos poblados más, Omlamwaluwa, extinto ahora, y Dayagila, en donde ya no dominan los Tabalu, también fueron en un tiempo pertenencia suya. El mismo subclán, con el mismo nombre y postulando el mismo abolengo pero sin guardar los mismos tabúes ni estar en posesión de los mismos distintivos, domina ahora los poblados de Oyweyowa, Gumilababa, Kavataria y Kadawaga, todos ellos en la parte oeste del archipiélago, el último mencionado en la islita de Kayleula. El pueblo de Tukwa'ukwa fue conquistado por los Tabalu tan sólo unos cinco «reinados» atrás. Por último, un subclán del mismo nombre y que se dice semejante domina las dos grandes y poderosas comunidades del sur, o sea, Sinaketa y Vakuta.

El segundo hecho de importancia por lo que a tales poblados y señores se refiere es que el clan dominante no pretende haber emergido localmente en ninguna de las comunidades en las que sus miembros poseen el territorio, practican la magia y ostentan el poder. Todos dicen haber surgido del

[4] La descripción dada de tales hechos se halla en el artículo sobre «War and Weapons among the Trobriand Islanders», *Man* (enero 1918), y en la obra del profesor Seligman *Melanesians*, pp. 663-668.

agujero histórico de Obukula, acompañados del cerdo primordial, en la costa noroeste de la isla y cerca del poblado de Laba'i. De acuerdo con su tradición se expandieron desde allí por toda la comarca.[5]

Existen en las tradiciones de este clan ciertos hechos claramente históricos que han de separarse del resto y de los que es menester hacer registro; la fundación del poblado de Olivilevi tres «reinados» atrás, el asentamiento de los Tabalu en Tukwa'ukwa cinco «reinados» atrás, la conquista de Vakuta unos siete u ocho «reinados» atrás. Con el término «reinado» me refiero al período de mando de por vida de un cacique individual. Como en las Trobriand, como sin duda en la mayoría de las tribus matrilineales, el sucesor de un hombre es su hermano más joven, es obvio que, el «reinado» es, por término medio, mucho más corto que el lapso de una generación y también mucho menos seguro como medida de tiempo, aunque en muchos clanes no es preciso que sea más corto. Estos particulares relatos históricos, que dan una completa descripción de cómo, cuándo, por quién y de qué manera se efectuó el asentamiento, son puras descripciones fácticas. Así es posible obtener, a partir de informadores independientes, la completa información de cómo, en el tiempo de sus padres o abuelos respectivamente, el jefe Bugwabwaga de Omarakana, tras una guerra sin éxito, tuvo que huir con su comunidad más hacia el sur, al lugar usual en donde se levantaba un poblado temporal. Dos años más tarde regresó para concluir la ceremonia de paz y reconstruir Omarakana. Su joven hermano, empero, no regresó con él sino que edificó un poblado permanente, Olivilevi, y se quedó allí. Tal descripción, que puede ser confirmada en sus detalles más mínimos por cualquier nativo adulto inteligente de la región, es evidentemente una constatación histórica, tan segura como la que puede obtenerse en cualquier comunidad salvaje. Los datos en torno a Tukwa'ukwa, Vakuta y otros son de naturaleza similar.

Lo que levanta la fiabilidad de tales descripciones por encima de toda sospecha es su fundamentación sociológica. La huida tras la batalla es una regla general de los usos tribales; y, la manera según la que los demás poblados se convierten en sede de los clanes superiores, o sea, por el matrimonio de mujeres de los Tabalu con los caciques de otras comunidades es también característico de su vida social. La técnica de este procedimiento es de considerable importancia y es menester describirla en detalle. El matrimonio es patrilocal en las Trobriand, de suerte que la mujer siempre se traslada a la comunidad de su esposo. Económicamente el matrimonio comporta el cambio al uso entre el alimento ofrecido por la familia de la desposada y los objetos de valor que proporciona el marido. La comida es sumamente abundante en las planicies centrales de Omarakana, Las conchas de adorno dotadas de valor y codiciadas por los jefes se producen en las regiones costeras del oeste y del sur. Económicamente, por lo tanto, la tendencia siempre ha sido, y aún es, el que las mujeres de alto rango desposen caciques influyentes de poblados como Gumilababa, Karataria, Tukwa'ukwa y Vakuta.

Hasta aquí todo sucede estrictamente de acuerdo con la letra de la ley tribal. Pero, en cuanto una mujer de los Tabalu se ha establecido en el poblado de su esposo, se da el caso de que le eclipsa en rango y muy a menudo en influencia. Si tiene uno o varios hijos éstos serán, hasta su pubertad, miembros legales de la comunidad del padre: serán los varones más importantes de ella. El padre, como sucede en las Trobriand, siempre desea tenerlos consigo, incluso después de la pubertad, por razones de su afecto paterno; la comunidad siente que, merced a lo cual, el *status* del conjunto se eleva. La mayoría lo desea, y la minoría, o sea, los herederos por derecho del cacique, sus hermanos y los hijos de sus hermanas, no osan oponerse. Por lo tanto, si esos hijos de alto rango no cuentan con razones especiales para volver al poblado al que tienen derecho, se quedarán en la comunidad de su padre y serán sus señores. Si tienen hermanas, éstas también pueden quedarse, desposarse dentro del poblado y de esta suerte comenzar una dinastía nueva. Gradualmente, aunque quizás no de una vez, se irán haciendo con todos los privilegios, dignidades y funciones que hasta entonces correspondían a los caciques locales. Se les llamará «amos» del poblado y de sus tierras, presidirán las asambleas locales, decidirán todos los asuntos de la comunidad cuando sea precisa una decisión y, por encima de todo, conquistarán el control de los monopolios y magia locales.

Todos los hechos a los que he pasado revisión son estrictamente observaciones empíricas; echemos ahora un vistazo a las leyendas aducidas para arroparlos. De acuerdo con uno de los relatos, dos hermanas, Botabalu y Bonumakala, surgieron del agujero primordial junto a Laba'i. Se fueron pronto a la región central de Kiriwina y ambas se establecieron en Omarakana. Les dio allí la bienvenida la mujer del lugar que tenía a su cargo la magia y todos los ritos, y de tal suerte se estableció la sanción mitológica para sus pretensiones a la capitalidad. (Luego tendremos que volver sobre este punto.) Cierto tiempo después advino una desavenencia en torno a unas hojas de plátano con las que se confeccionan esas hermosas falditas de fibra que se usan como vestido. La hermana mayor le ordenó entonces a la pequeña que se fuese, lo que entre los nativos constituye un gran insulto. Dijo: «Me quedaré aquí y guardaré todos los estrictos tabúes. Vete y come el cerdo salvaje y el pez *katakaiIuva*». Ésta es la razón por la que los

[5] El lector que quiera hacerse con estos detalles histórico-geográficos ha de consultar el mapa opuesto a la pág. 51 (versión inglesa) de *Argonautas del Pacífico occidental*, del autor.

jefes de las regiones costeras, aunque en realidad poseen el mismo rango, no guardan los mismos tabúes. El mismo relato se cuenta entre los nativos de los poblados de la costa, con la diferencia, sin embargo, de que es la hermana más joven quien ordena a la otra que se quede en Omarakana y guarde todos los tabúes, yéndose ella al oeste.

De acuerdo con una versión de Sinaketa existían tres mujeres primordiales en el subclán de los Tabalu; la mayor se quedó en Kiriwina, la segunda en edad se estableció en Kuboma y la más joven vino a Sinaketa y trajo consigo los discos de concha llamados *kaboma*, que fueron el origen de la industria local.

Todas estas observaciones se refieren tan sólo a uno de los subclanes del clan Malasi. Los demás subclanes de tal clan, de los que yo he registrado en torno a una docena, son todos de baja alcurnia; son locales, o sea, que no han inmigrado a los territorios que actualmente ocupan; y algunos de ellos, los de Bwoytalu, pertenecen a lo que pudiera llamarse los parias, o categoría especialmente despreciable de gentes. Aunque todos ellos tienen el mismo nombre genérico, el mismo tótem y en ocasiones de ceremonia se coloquen junto a los de rango superior, los nativos consideran que pertenecen a un grupo del todo distinto.

Antes de pasar a la reinterpretación o reconstrucción histórica de estos hechos presentaré otros que se refieren a los demás clanes. El clan Lukuba es tal vez el siguiente en importancia. Entre sus subclanes se cuentan dos o tres que siguen inmediatamente en rango a los Tabalu de Omarakana. Los antepasados de estos subclanes se llaman Mwauri, Mulobwaima y Tudava, y los tres surgieron del mismo agujero principal junto a Laba'i, el agujero del que también emergieron los cuatro animales totémicos. Se trasladaron después a ciertos centros importantes de Kiriwina y de las islas vecinas de Kitava y Vakuta. Como hemos visto, de acuerdo con el principal mito de emergencia, el clan Lukuba era en un principio el de alcurnia más alta, antes de que el incidente del cerdo y el can trastocase el orden. Además, la mayoría de las personalidades o animales mitológicos pertenecen al clan Lukuba. El gran héroe mitológico de la cultura, Tudava, al que se cuenta también como antepasado en el subclán de ese nombre, es un Lukuba. La mayoría de los héroes míticos en conexión con las relaciones intertribales y con las formas ceremoniales del comercio pertenecen también al mismo clan.[6] La mayor parte de la magia económica de la tribu es, asimismo, propiedad de gentes pertenecientes a él. En Vakuta, donde recientemente han sido dominados, si no desplazados por los Tabalu, aún pueden hacerse sentir; todavía mantienen el monopolio de la magia y, al basar su existencia en la tradición mitológica, los Lukuba aún afirman sin dudarlo su superioridad real sobre los usurpadores. Hay muchos menos subclanes de baja alcurnia entre ellos que entre los Malasi.

En cuanto a la tercera gran división totémica, esto es, los Lukwasisiga, hay que decir mucho menos por lo que a su mitología y papel cultural o histórico se refiere. En el principal mito de emergencia o bien quedan completamente de lado o su animal o personaje ancestral desempeña un papel del todo insuficiente. No cuentan en su propiedad con ninguna forma importante de magia y está sospechosamente ausente de toda referencia mitológica. El único papel importante que les es dado representar está en el gran ciclo de Tudava, en el que se hace que el ogro Dokonikan pertenezca al tótem Lukwasisiga. A este clan también pertenece el cacique del poblado de Kabwaku[xvii], que a la vez es el jefe de la región de Tilataula[xviii]. Esta región estuvo siempre en una relación de hostilidad potencial con la de Kiriwina propiamente dicha y los jefes de Tilatanla[xix] eran los rivales políticos de los Tabalu, las gentes de más elevada alcurnia. De tiempo en tiempo solían sostener guerras. Fuese cual fuese el perdedor y el que hubiera de huir, la paz se restauraba siempre con una ceremonia de reconciliación y se obtenía otra vez el mismo status de relación entre ambas provincias. Los jefes de Omarakana siempre retuvieron la superioridad de rango y una suerte de control general sobre la región hostil, incluso después de haber sido ésta la victoriosa. Los jefes de Kabwaku estaban hasta cierto punto obligados a cumplir sus órdenes; y sobre todo si una pena de muerte había de ejecutarse en el pretérito, el jefe de Omarakana delegaría en su potencial enemigo para la ejecución de ésta. La superioridad legal de los jefes de Omarakana era debida a su alcurnia. Pero el poder y el miedo que inspiraban a todos los demás nativos se derivaba de la importante magia de sol y lluvia que detentaban. De este modo los miembros de un subclán de los Lukwasisiga eran los enemigos potenciales y los vasallos ejecutadores de los jefes superiores, aunque en la guerra fuesen iguales. Y ello era así porque, del mismo modo que en tiempo de paz la supremacía de los Tabalu no sería puesta en duda, en tiempo de guerra los Toliwaga de Kabwaku eran considerados generalmente como más eficientes y temibles. También se estimaba que los Lukwasisiga eran, en conjunto, una banda de malos marinos (*Kulita'odila*). Uno o dos subclanes más de este clan también eran de alcurnia notablemente elevada y solían casarse con frecuencia con los Tabalu de Omarakana.

El cuarto clan, esto es, los Lukulabuta, sólo incluye entre sus miembros a subclanes de rango inferior. Son el clan menos numeroso y la única magia con la que están asociados es la brujería.

---

[6] Cf. *Argonautas del Pacífico Occidental*, p. 321.

Cuando pasamos a la interpretación histórica de estos mitos damos de bruces, ya desde el comienzo, con una cuestión fundamental: ¿consideraremos que los subclanes que figuran en el mito y la leyenda representan tan sólo las ramas locales de una cultura homogénea, o podemos atribuirles una significación más ambiciosa y verlos como representantes de culturas distintas, esto es, como unidades de diferentes olas migratorias? Si aceptamos la primera alternativa entonces todos los mitos, los datos históricos y los hechos sociológicos se refieren simplemente a pequeños movimientos y cambios internos, y no hay nada que añadir aparte de lo dicho ya.

Sin embargo, para sostener la hipótesis más ambiciosa sería posible argüir que la principal leyenda de emergencia pone los orígenes de los cuatro clanes en un lugar muy sugestivo. Laba'i está situado en la playa noroccidental, en la única localidad que está abierta a los marinos que habrían llegado de la dirección de los vientos monzónicos predominantes. Además, en todos los mitos, el flujo de una migración, el hilo de influencia cultural, tiene lugar de norte a sur y, generalmente, aunque con menos uniformidad, de oeste a este. Ésta es la dirección que obtenemos en el gran ciclo de los relatos de Tudava; ésta es la dirección que hallamos en los mitos migratorios; ésta es la dirección que se dibuja en las leyendas de Kula. De tal suerte resulta plausible, como suposición, el que una influencia cultural se haya extendido desde las costas norteñas del archipiélago, influencia que puede llevarse tan al este como la isla de WoodIark y tan al sur como el archipiélago de D'Entrecasteux. El elemento de conflicto que hallamos en algunos de los mitos sugiere esta hipótesis, por ejemplo, la disputa entre el cerdo y el can, entre Tudava y Dokonikan y entre el hermano antropófago y el que no lo es. Si aceptamos esta hipótesis en lo que tiene de válida, el siguiente esquema vendrá a continuación: el sustrato primitivo estaría representado por los clanes de Lukwasisiga y Lukulabuta. Este último es el primero en surgir mitológicamente, mientras que los dos son relativamente autóctonos por cuanto que no son marinos, sus comunidades habitan por lo general en el interior y su ocupación más importante es la agricultura. La actitud corrientemente hostil del principal subclán de los Lukwasisiga, esto es, los Toliwaga, hacia los que obviamente habrían sido los últimos inmigrantes, o sea, los Tabalu, también se podría encajar en esta hipótesis. Es plausible asimismo que el monstruo antropófago contra el que pelea el héroe cultural e innovador, Tudava, pertenezca al clan Lukwasisiga.

He dicho expresamente que son los subclanes y no los clanes los que es menester considerar como unidades ele migración. Pues es un hecho incontrovertible que el gran clan, que comprende cierto número de subclanes, no es sino una unidad social laxa, hendida por importantes grietas culturales. El clan Malasi, por ejemplo, incluye el subcIán de más alta alcurnia, o sea, los Tabalu, junto con los más despreciados subcIanes, los de Wabu'a y Gumsosopa de Bwoytalu. La hipótesis histórica de las unidades migratorias tendría aún que explicar la relación existente entre clan y subclán. Da en parecerme que los subclanes menores también han tenido que proceder de una migración previa y que sus asimilaciones totémicas son resultado de un proceso general de reorganización sociológica que aconteció tras la llegada de los fuertes e influyentes inmigrantes de los tipos Tudava y Tabalu.

La reconstrucción histórica requiere, en consecuencia, cierto número de hipótesis auxiliares, siendo preciso que cada una de ellas se considere plausible pero que siga siendo arbitraria; mientras que cada suposición añade un considerable elemento de incertidumbre. Toda la reconstrucción es un juego mental, absorbente y atractivo, que a menudo se le entremete de un modo espontáneo al que investiga sobre el terreno, pero que siempre queda fuera del campo de observación y la conclusión sólidas, esto es, si el investigador controla tanto su poder de observación como su sentido de la realidad. El esquema que he desarrollado arriba es uno en el que los hechos de la sociología, mito y costumbres de los trobriandeses se encajan de forma natural. Sin embargo, yo no le concedo ninguna importancia que sea seria y no creo que incluso un conocimiento muy exhaustivo de una región le permita al etnógrafo otra cosa que no sean reconstrucciones cuidadosas y tentativas. Quizás un cotejo mucho más amplio de tales esquemas podría mostrar su valor o, por el contrario, probar su completa futilidad. Tal vez sea únicamente como hipótesis de trabajo, estimuladoras de más cuidadosas y minuciosas compilaciones de leyendas, de toda la tradición y de las diferencias sociológicas, del modo según el que tales esquemas posean cierta importancia.

Por lo que concierne a la teoría sociológica de esas leyendas, la reconstrucción histórica resulta irrelevante. Sea la que sea la oculta realidad de su irregistrado pretérito, los mitos sirven para arropar ciertas contradicciones creadas por los sucesos históricos y no para un registro exacto de los mismos. Los mitos asociados con la expansión de los poderosos subclanes muestran en ciertos puntos fidelidad a la vida, pues constatan hechos que se contradicen. Los incidentes por los que tal contradicción se ve disimulada, aunque no escondida, son muy probablemente ficticios; hemos visto que ciertos mitos varían de acuerdo con la localidad en la que se narran. En otros casos los incidentes apuntalan títulos y derechos que son inexistentes.

La consideración histórica del mito es interesante, en consecuencia, por cuanto que muestra que el mito, tomado como un todo, no puede ser historia puramente desapasionada, puesto que siempre está

hecho *ad hoc* para cumplir alguna función sociológica, para glorificar a un cierto grupo o para justificar un estado de cosas anómalo. Estas consideraciones nos muestran también que, para la mente del nativo, la historia inmediata, la leyenda semihistórica y el mito en estado puro se interpenetran, forman una secuencia continua y, de hecho, Cumplen cada uno la misma función sociológica.

Y esto nos lleva otra vez a nuestra afirmación primera, o sea, que lo que verdaderamente importa en el mito es su carácter de viva realidad retrospectiva y siempre presente. Para el nativo no es ni un relato ficticio ni una descripción de un pasado muerto; es una constatación de una realidad mayor que aún está parcialmente viva. Está viva en el sentido de que su precedente, su ley, su moral, todavía rigen la vida social de los salvajes. Está claro que el mito funciona de manera primordial allí donde existe una fuerza sociológica, como en asuntos de gran diferencia de alcurnia y poder, de prioridad y subordinación e incuestionablemente allí donde han acontecido cambios históricos profundos. Esto es lo que puede afirmarse como un hecho, aunque siempre haya que dudar hasta qué punto puede llevarse a cabo una reconstrucción histórica del mito.

Ciertamente, podemos descartar todas las interpretaciones explicativas o simbólicas de estos mitos de origen. Los personajes y los seres que en ellos hallamos son los que parecen ser en su superficie y no símbolos de realidades escondidas. En cuanto a la función explicativa de tales mitos, permítasenos decir que no cubren ningún problema, ni satisfacen ninguna curiosidad, ni contienen teoría alguna.

III. LOS MITOS DE MUERTE Y DEL CICLO PERIÓDICO DE LA VIDA

En ciertas versiones de los mitos de origen, la existencia de la vida o humanidad en el subsuelo se compara con la existencia de los espíritus humanos tras la muerte, en el presente mundo de los espíritus. De esta forma se lleva a cabo una aproximación mitológica entre el pasado primordial y el destino inmediato de cada hombre, otro de los nexos con la vida que nos parece muy importante en la comprensión de la psicología y del valor cultural del mito.

El paralelismo entre la existencia originaria y la espiritual puede llevarse incluso más lejos. Los fantasmas de los difuntos se van tras la muerte a la isla de Tuma. Allí penetran en la tierra por un agujero especial, o sea, un tipo de procedimiento opuesto al de la emergencia originaria. Aún más importante es el hecho de que tras un lapso de existencia espiritual en Tuma, o sea, en el mundo del más allá, el individuo envejece, su cabello se torna blanco y su piel se llena de arrugas, y ha de rejuvenecer mudando la piel. Los seres humanos también lo hacían en los tiempos originarios del pretérito, cuando moraban en el subsuelo. Al principio, cuando vinieron a la superficie, aún no habían perdido esa facultad; hombres y mujeres podían vivir eternamente jóvenes.

Sin embargo, quedaron desprovistos de esa propiedad merced a un incidente en apariencia trivial, pero importante y funesto. Vivía una vez en un poblado de Bwadela una anciana que residía con su hija y su nieta: tres generaciones de auténtica filiación matrilineal. Abuela y nieta fueron un día a bañarse en una calita que la marea había llenado. La niña se quedó en la orilla mientras que la anciana se alejó a cierta distancia y desapareció de su vista. Mudó allí la piel que, arrastrada por la corriente de la marea, fue flotando por el agua hasta que se quedó enredada en un arbusto. Transformada en una jovencita, la anciana volvió junto a su nieta. Ésta no la reconoció, asustóse y le pidió que se marchase. La anciana, mortificada y encolerizada, volvió al lugar en el que se había bañado, buscó su antigua piel, se la puso de nuevo y regresó junto a la nieta, que la reconoció esta vez y la saludó de esta suerte: «Ha venido una muchacha; me asusté y le ordené que se marchase». La abuela replicó: «Nó, es que no quisiste reconocerme. Está bien, tú te volverás vieja y yo me moriré». Volvieron a la casa en donde la hija estaba preparando la comida. Díjole la anciana a ésta: «Me fui a bañar, la marca arrancó mi piel, tu hija no me reconoció y me ordenó que me marchase. Yo no mudaré mi piel. Todos envejeceremos y moriremos después».

Después de esto los hombres perdieron el poder de mudar la piel y de seguir siendo jóvenes. Los únicos que aún detentan tal facultad son los «animales de abajo» ─serpientes, cangrejos, iguanas y lagartos─: esto es así porque los hombres vivieron una vez bajo la tierra. Estos animales surgieron del subsuelo y todavía mudan sus pieles. De haber vivido los hombres por encima, los «animales de arriba» ─los pájaros, los murciélagos bermejizos y los insectos─ también mudarían la piel y renovarían su Juventud.

Aquí termina el mito tal como se narra normalmente. En ocasiones los nativos añadirán otros comentarios, trazando paralelos entre los espíritus y la humanidad primitiva; en ocasiones harán hincapié en el tema de la regeneración de los reptiles; en ocasiones contarán tan sólo el puro incidente de la piel perdida. El relato es, en sí mismo, trivial y baladí, y así le parecería a cualquiera que no lo estudiara en el contexto de las distintas ideas, costumbres y ritos asociados con la vida y la muerte. Es obvio que el mito

no es sino la creencia, desarrollada y dramatizada, en el anterior poder de rejuvenecimiento de los seres humanos y en su consiguiente pérdida.

De esta manera, a causa del conflicto entre abuela y nieta, los seres humanos, todos y cada uno, tuvieron que someterse a los procesos de decaimiento y debilidad que comporta la vejez. Esto, sin embargo, no incluía la total incidencia del inexorable destino que es propiedad del hombre, porque la vejez, la ruina del cuerpo y la debilidad no significan la muerte del cuerpo para los nativos. Para comprender el ciclo completo de sus creencias es preciso estudiar los factores de enfermedad, decaimiento y muerte. El nativo de las Trobriand es decididamente un optimista en su actitud hacia la salud y la enfermedad. La fuerza, el vigor y la perfección del cuerpo son para él un estado de cosas natural que sólo un incidente o una causa sobrenatural pueden afectar o destruir. Pequeños accidentes como el cansancio excesivo, una insolación, el empacho o el desabrigo pueden causar trastornos temporales y menores. Una jabalina en la batalla, el veneno o la caída de una roca o un árbol pueden lisiar o matar a un hombre. Ahora bien, para el nativo siempre será una cuestión a debatir si tales accidentes, u otros, como perecer ahogado o por el ataque del tiburón o el cocodrilo, están del todo libres de brujería. Pero no dudará un punto sobre que toda enfermedad seria y ante todo mortal, es debida a distintas formas o mediaciones de aquélla. La más usual en este contexto es la que practican los hechiceros que pueden producir por medio de conjuros y ritos un número de trastornos que cubren todo el cuerpo de la patología ordinaria, con la excepción de las epidemias y enfermedades muy rápidas y fulminantes.

La fuente de la brujería se busca siempre en alguna influencia que viene del sur. Existen dos hogares de las[xx] Trobriand de los que se afirma que la brujería tiene en ellos su origen o, por mejor decir, que ha llegado a éstos desde el archipiélago de D'Entrecasteux. Uno de ellos es el bosquecillo de Lawaywo, entre los poblados de Ba'u y Bywotalu, y el otro en la isla meridional de Vakuta. Ambas regiones se consideran todavía como los centros más temibles de la brujería.

La región de Bywotalu ocupa una posición social especialmente baja en la isla, con todo y estar habitada por los mejores tallistas de madera, los trenzadores de fibra más expertos y los comedores de abominaciones tales como la pastinaca y el cerdo salvaje. Estos nativos han sido endógamos por largo tiempo y probablemente representan el sustrato más antiguo de la cultura indígena de esa isla. Un cangrejo fue quien les trajo la brujería desde el archipiélago meridional. Unas veces se dice que ese animal surgió de un agujero en el bosquecillo de Lawaywo y otras que cayó en aquel lugar después de venir por los aires. Por aquel tiempo un hombre y un perro salieron en una ronda. El cangrejo era rojo, puesto que tenía brujería dentro de si. Lo vio el perro e intentó morderlo. Entonces el cangrejo mató al can y, tras hacer esto, procedió a acabar con el hombre. Pero al verle sintió pena, «se removió su vientre», y le devolvió a la vida. Ofrecióle el hombre a su asesino y salvador una importante recompensa, un *pokala*, y rogó al crustáceo que le hiciera donación de su magia. Así lo hizo. El hombre usó inmediatamente de su brujería para matar al cangrejo, su benefactor. A continuación procedió a matar, de acuerdo con una regla observada o que se cree que se observa desde entonces, a un pariente cercano del lado materno, tras de lo cual quedó en completa posesión de la brujería. Los cangrejos son negros ahora porque la magia los ha abandonado, pero, a pesar de ello, tardan en morirse, puesto que en un tiempo fueron los señores de vida y muerte.

En la isla meridional de Vakuta se narra un tipo semejante de mito. Cuentan de qué manera un ser maligno, de forma, pero no de naturaleza humana, se introdujo en una caña de bambú en algún sitio de la costa norte de la isla del Normanby. Tal caña de bambú fue arrastrada hacia el norte por la corriente hasta que llegó a tierra en el promontorio de Yayvan o Vakuta. Un hombre del vecino poblado de Kwadagita oyó una voz procedente del bambú y dio en abrirlo. Salió el demonio y le instruyó en la brujería. Éste, de acuerdo con los informadores del sur, fue el auténtico origen de la magia negra, la cual pasó a la región de Ba'u, en Bywotalu[xxi], desde Vakuta y no directamente desde los archipiélagos meridionales. Otra versión de la tradición de Vakuta mantiene que el *Tauva'u* llegó allí no en un bambú, sino de otra manera más impresionarte. En Sewatupa, en la costa norte de la isla de Normanby, se alzaba un gran árbol en el que vivían muchos de esos seres malignos. Fue cortado y cayó al mar, de modo que mientras su base seguía estando en Normanby el tronco y las ramas cruzaron el océano y la copa llegó a Vakuta. Por eso la brujería está más extendida en el archipiélago meridional; el mar que media está lleno de peces que viven en las ramas del árbol, y el lugar desde el que se expansionó la brujería por las Trobriand es la playa sureña de Vakuta. Porque en la copa del árbol estaban tres seres malignos, una hembra y dos machos, y ellos proporcionaron la magia a los habitantes de esa isla.

En estos relatos míticos no tenemos sino un eslabón de la cadena de creencias que rodea el destino final de los seres humanos. Los incidentes míticos pueden entenderse y su importancia ser tomada en cuenta únicamente al ponerlos en relación con todas las creencias acerca del poder y la naturaleza de la brujería y con los sentimientos y aprehensiones que a ella se refieren. Las consejas explícitas sobre el advenimiento de la brujería no agotan ni explican completamente todos los peligros sobrenaturales. Las

enfermedades y la muerte rápidas e imprevistas, están causadas, en la creencia de los nativos, no por los hechiceros, sino por unas brujas volantes que se comportan de manera distinta y que están dotadas de un carácter más sobrenatural. No logré encontrar ningún mito inicial sobre los orígenes de este tipo de brujería. Por otro lado, la naturaleza y los procedimientos de estas brujas están rodeados por un ciclo de creencias que forman lo que pudiera llamarse un mito permanente o en uso. No lo repetiré aquí con detalle porque ya di de él una descripción completa en mi libro *Los argonautas del Pacífico occidental.*[7] Pero es importante advertir aquí que el halo de poderes sobrenaturales que rodea a las personas de las que se cree que son brujas, da lugar a un continuo flujo de relatos. Tales consejas pueden ser consideradas como mitos menores, creados por esa fuerte creencia en los poderes sobrenaturales. Relatos semejantes se cuentan también de los hechiceros varones, los *bwaga'u*.

Finalmente, las epidemias se adscriben a la acción directa de los espíritus malignos o *tauva'u*, quienes, como hemos visto, son con frecuencia considerados, mitológicamente, como la fuente de la brujería. Estos seres malignos tienen una morada permanente en el sur. De vez en cuando emigran al archipiélago de las Trobriand e, invisibles a los humanos ordinarios, caminan de noche por los poblados haciendo sonar sus calabazas de caliza y sus espadas de madera. Dondequiera que se oye el sonido, el miedo invade a los habitantes porque aquellos a los que golpean con las espadas de madera perecen y tal invasión está siempre asociada con la muerte en masa. *Leria*, la enfermedad epidémica, se declara entonces en los poblados. Los espíritus malignos se transforman a veces en reptiles y entonces se tornan visibles a los ojos humanos. No siempre es fácil distinguir tales reptiles a simple vista, pero es muy importante hacerlo porque un *tauva'u* que ha sido herido o que ha recibido malos tratos se venga con la muerte.

Aquí también, en torno a este mito vigente, entorno a este relato doméstico de un suceso que no se coloca en el pasado, pero que a pesar de ello acontece, se tejen innumerables narraciones concretas. Algunas de ellas incluso ocurrieron estando yo en las Trobriand; en una ocasión estalló una severa disentería y el primer brote de lo que probablemente era la gripe española de 1918. Muchos nativos dijeron que habían oído a los *tauva'u*. Se vio un lagarto gigante en Wawela; el hombre que lo mató murió poco después y la epidemia estalló en el poblado. Mientras estaba yo en Oburacu y la enfermedad era general allí, un auténtico *tauva'u* fue visto por la tripulación de la canoa en la que yo remaba; una gran serpiente multicolor apareció en un mangle, pero se escabulló misteriosamente según nos acercábamos. Sólo a causa de mi miopía y quizá también de mi ignorancia acerca del modo en que se buscan los *tauva'u* no conseguí presenciar tal milagro por mí mismo. Estos relatos y otros similares pueden obtenerse a centenares entre los nativos de todas las localidades. Un reptil de ese tipo habrá de ser erigido en un elevado pedestal y será preciso colocar objetos de valor frente a él; y los nativos me han asegurado que esto se hace con frecuencia, aunque yo nunca he podido presenciarlo en persona. Además, se dice que cierto número de brujas yacen con los *tauva'u* y se afirmaba positivamente esto de una que aún esta viva.

Vemos cómo, en el caso de esta creencia, se están generando constantemente mitos menores a partir de la gran narración esquemática. De esta suerte y tocante a todas las formas de enfermedad y muerte, el credo, junto con los relatos explicativos que cubren alguna de sus partes y los pequeños sucesos sobrenaturales concretos que constantemente van registrando los nativos, constituye un todo orgánico. Es obvio que estas creencias no son ni una explicación ni una teoría. Por una parte, constituyen el todo completo de las culturales, porque no sólo se cree en la práctica de la brujería, sino que de hecho la brujería, al menos en su forma masculina, se practica. Por otro lado, el complejo que discutimos cubre el total de las reacciones pragmáticas del hombre hacia la enfermedad y la muerte; expresa sus emociones y sus presentimientos o influye en su conducta. También aquí nos parece que la naturaleza del mito está muy lejos de ser una mera explicación intelectual.

Ahora estamos en plena posesión de las ideas del nativo sobre los factores que en el pasado acabaron con el poder que el hombre detentaba para rejuvenecerse y que en el presente acaban con su propia existencia. La relación, sea dicho a propósito, es sólo indirecta. Los nativos creen que aunque cualquier forma de brujería puede alcanzar a un niño, a un joven o a un hombre en lo mejor de su vida, así como a los de edad, los ancianos son con todo los más fácilmente afectados. Así la pérdida del rejuvenecer al menos le preparó el terreno a la brujería.

Sin embargo, aunque hubo un tiempo en el que las gentes envejecían y fallecían, convirtiéndose en espíritus, con todo, el caso era que seguía[xxii] viviendo en los poblados con los aún vivos; incluso ahora se colocan en torno a las viviendas cuando regresan al poblado en la celebración anual de *milamala*. Pero un buen día el espíritu de una anciana que vivía con los suyos se agazapó debajo del entablado de la litera. Su hija, que estaba distribuyendo el alimento a los miembros de la familia, dio en derramar un poco de caldo de la taza de coco y quemó al espíritu, quien reconvino y riñó a su hija. Ésta replicó: «Pensaba que

[7]Cap. X, *passim:* de modo especial pp. 236-248, también en pp. 320, 321, 393 (v. ingl.).

te habías ido y que sólo ibas a volver una vez al año, durante los *milamala*». Los sentimientos del espíritu resultaron heridos y éste le respondió: «Me iré a Tuma y allí viviré bajo tierra». Tomó entonces un coco, lo cortó en dos partes, guardó la que tiene tres ojos, y entregó la otra a su hija. «Te doy la mitad que está ciega, así que no me verás. Me llevo la mitad que tiene ojos y yo te veré a ti cuando vuelva con los demás espíritus.» Ésta es la razón por la que los espíritus, aunque ellos pueden ver a los seres humanos, son invisibles.

Este mito contiene una referencia a la fiesta estacional de los *milamala*, esto es, el período en el que los espíritus retornan a sus poblados mientras las celebraciones festivas tienen lugar. Un mito más explícito nos explica cómo se instituyeron los *milamala*. Una mujer de Kitava falleció dejando a una hija encinta. Nació un niño, pero su madre no tenía bastante leche para alimentarle. Como un hombre se moría en una isla vecina la mujer le pidió que transmitiera un mensaje a la madre de ella que moraba en el país de los espíritus, de modo que la difunta pudiera traer comida para su nieto. El espíritu de la mujer llenó su cesto con la comida de los espíritus y retornó clamando lo que sigue: «¿De quién es la comida que traigo? Es de mi nieto, a quien voy a dársela; yo voy a llevarle su alimento». Llegó a Bomagema en la isla de Kitava y dejó el alimento en la playa. Habló así a su hija: «Te traigo la comida; el hombre me dijo que había de traerla. Pero estoy débil; temo que piensen que soy una bruja». A continuación tostó uno de los ñames y se lo dio a su nieto. Se fue al matorral y plantó un huerto para su hija. Pero cuando volvía ésta se asustó porque el espíritu parecía una hechicera. Le ordenó entonces que se marchara, diciendo: «Vuelve a Tuma, al país de los espíritus; las gentes dirán que eres una bruja». El espíritu de la madre protestó: «¿Por qué me echas? Yo pensaba que estaría contigo y plantaría huertos para mi nieto». La hija replicó tan sólo: «Vete, regresa a Tuma». La anciana tomó entonces un coco, lo partió en dos mitades, entregó la parte ciega a su hija y guardó la que tiene ojos para sí. Le dijo que una vez al año volvería con otros espíritus durante la fiesta de los *milamala* y que vería a la gente de los poblados sin ser vista por ellos. Y así es como la fiesta anual se convirtió en lo que ahora es.

Para comprender estos relatos mitológicos es necesario cotejarlos con la creencia de los nativos sobre el mundo de los espíritus, con sus prácticas en el tiempo de los *milamala* y con las relaciones entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos tal como existe en las formas salvajes de espiritismo[8]. Todo espíritu, tras la muerte, viaja al mundo del más allá situado en Tuma. A la entrada encontrará a Topileta, el guardián del mundo de los espíritus. El recién llegado le entrega algún objeto de valor, parte espiritual de aquellos otros con los que estuvo ataviado en su lecho de muerte. Al llegar al lugar donde se encuentran los demás espíritus será recibido por sus amigos y parientes muertos y les traerá noticias del mundo de los vivientes. Entonces se establece en la vida espiritual, que es semejante a la existencia terrestre aunque en algunas ocasiones su descripción se vea coloreada por esperanzas y deseos, y convertida en una suerte de auténtico Paraíso. Pero incluso los nativos que la describen de esta forma jamás sienten precipitación alguna por llegar a ella.

La comunicación entre los espíritus y los vivos se lleva a cabo de varias maneras. Muchas gentes han visto espíritus de sus parientes y amigos muertos, sobre todo en la isla de Tuma o en sus proximidades. También existen ahora, y parecen haber existido desde tiempo inmemorial, mujeres y hombres que realizan, sea en trances o durante el sueño, expediciones al mundo del más allá. Toman parte en la vida de los espíritus y traen y llevan mensajes ¡importantes e información. Ante todo, siempre están listos para llevar regalos en forma de comida u objetos de valor de los vivos a los espíritus. Tales gentes persuaden a otros hombres y mujeres de la realidad de aquel mundo. Asimismo confortan sobremanera a los vivos, que siempre están ansiosos por recibir noticias de los fallecidos a los que aman.

Los espíritus vuelven a sus poblados, desde Tuma, en la fiesta anual de los *milamala*. Se les erige una plataforma especialmente alta, de modo que se sienten en ella y desde la que puedan presenciar las acciones y festejos de sus hermanos. Se celebran grandes exposiciones de comida para alegrar sus corazones, así como los de los ciudadanos vivos de la comunidad. Durante el día se colocan objetos de valor sobre mástiles alzados frente a la cabaña del cacique y de otros personajes. Para salvaguardar a los espíritus de males el poblado ha de observar cierto número de tabúes. No deben derramarse fluidos calientes, porque los espíritus, como la anciana del mito, podrían abrasarse. Ningún nativo ha de sentarse, cortar leña en el poblado, jugar con lanzas y bastones o arrojar venablos, por miedo a herir a un *Baloma*, o sea, a un espíritu. Los espíritus, además, manifiestan su presencia por medio de signos ya desagradables ya placenteros, y también expresan su insatisfacción o disgusto. Un ligero displacer es manifestado, en ocasiones, por un olor ofensivo, un mal humor de carácter más serio por circunstancias climáticas adversas, accidentes, o daños de la propiedad. En tales ocasiones —así como cuando un medium importante ha entrado en trance o alguien está agonizando— el espíritu parece estar muy cerca y ser en extremo real para los nativos. Está claro que el mito encaja en estas creencias como parte integrante suya.

[8] Una exposición de estos hechos se ha dado ya en el artículo «Baloma; los Espíritus de los Muertos en las islas Trobriand», impreso en el Journal of the Royal Anthropological Institute, 1916. (Incluido en este volumen, pp. 185-335.)

Hay un paralelo directo y, cercano entre, por un lado, las relaciones del hombre con el espíritu, tal como se expresan en las creencias y experiencias religiosas del presente, y por otro, los distintos incidentes del mito. También aquí podemos considerar que éste constituye el más alejado telón de fondo de una perspectiva siempre continua que va desde las preocupaciones personales de un individuo, penas y temores por un lado a través de las concreciones consuetudinarias del credo, y de los muchos casos concretos narrados por la experiencia personal y la memoria de las generaciones pasadas, hasta la época en que se imagina que un hecho similar ha ocurrido por primera vez.

He presentado los hechos y contado los mitos de una manera que implica la existencia de un esquema extenso y coherente de creencias. Está claro que este esquema no existe en forma explícita alguna en el folklore de los nativos. Pero corresponde a una realidad cultural definida, puesto que todas las manifestaciones concretas de las creencias, sentimientos y presentimientos de los indígenas con referencia a la muerte y al más allá se conjuntan y constituyen así una gran unidad orgánica. Los distintos relatos e ideas que acabamos de describir de forma sumaria se interpenetran unos en los otros y los nativos descubren de manera espontánea sus paralelismos y conexiones. Los mitos, las creencias religiosas y las experiencias en relación con los espíritus y lo sobrenatural son de hecho parte del mismo tema; la correspondiente actitud pragmática se expresa en el comportamiento merced a los intentos por comunicarse en el mundo del más allá, Los mitos no son sino parte de un todo orgánico; son un explícito desarrollo, en forma de narración, de ciertos puntos fundamentales del credo de los nativos. Cuando examinamos los temas sobre los que de ese modo se han tramado los relatos, hallamos que todos ellos se refieren a lo que podrían llamarse las verdades especialmente displacenteras o negativas: la pérdida del poder de rejuvenecer, el ataque de la enfermedad, la muerte por brujería, el cese de toda comunicación permanente entre los hombres y los espíritus al retirarse éstos y, por último, la comunicación parcial con ellos restablecida. Vernos también que los mitos de este ciclo son más dramáticos y, que también constituyen una descripción más consecutiva, aunque más compleja, que lo que era el caso con los mitos de origen. Sin entrar en profundidades pienso que ello se debe a una referencia metafísica más honda, o, dicho de otro modo, a la atracción fuertemente emotiva que comportan los relatos referidos al destino de los hombres, en cuanto que los comparemos a formulaciones o cartas de validez sociológicas.

En todo caso, vemos que el punto en el que el mito entra en estos temas no ha de explicarse por ninguna gran dosis de curiosidad ni por ningún carácter problemático, sino, contrariamente, por su coloración emotiva y por su importancia pragmática. Hemos hallado que las ideas elaboradas por el mito y trabadas en su narrativa son especialmente dolorosas. En uno de los relatos, el de la institución de los *milamala* y del retorno periódico de los espíritus, son los tabúes observados para con ellos y la conducta ceremonial del hombre los que están en cuestión. Los temas que los mitos desarrollan están ya bastante claros por sí mismos; no se precisa «explicarlos» y el mito, ni siquiera parcialmente, no cumple esa misión. Lo que de verdad hace es transformar un presentimiento emotivamente abrumador detrás del que, incluso para un salvaje, campea la idea de una fatalidad inevitable e inmisericorde. El mito presenta, ante todo, una clara comprensión de esta idea. En segundo lugar, hace descender una vaga pero enorme aprehensión al pleno de la realidad trivial y doméstica. El ansiado poder de la eterna juventud y de la facultad de rejuvenecer que proporciona inmunidad frente a la decrepitud y los años, fue perdido por un nimio accidente que una mujer o un niño podrían evitar. La separación del ser que amamos tras el óbito se concibe como debida al descuidado ofrecimiento de un coco y a una pequeña discusión. También la enfermedad está concebida como algo que surgió de un animalito y que se originó merced al encuentro de un cangrejo, un hombre y un can. Los elementos del error humano, de la culpa y del infortunio asumen grandes proporciones. Los elementos del hado, del destino y de lo inevitable son, por otro lado, rebajados a la dimensión de las equivocaciones humanas.

Para comprender esto tal vez esté bien que advirtamos que, en su actitud emotiva real hacia la muerte, ya sea la suya o la de los que ama, el nativo no se guíe del todo por sus creencias e ideas mitológicas. Su intenso miedo de morir, su fuerte deseo de posponer tal trance y su profunda tristeza ante la partida de sus parientes queridos desmienten su credo optimista y ese estar al alcance de la mano del más allá que es inherente a las costumbres, ideas y ritual de los nativos. Una vez que la muerte ha tenido lugar, o cuando ésta se aproxima, no se confunde la oscura divisoria de una fe tambaleante. En varias conversaciones con indígenas gravemente enfermos y en especial con mi amigo tuberculoso Bagido'u, sentí, aunque estuviera a medio expresar y, toscamente formulada, la misma tristeza melancólica ante el paso de la vida y de todo lo bueno que hay en ella, el mismo terror ante su fin inevitable y la misma pregunta sobre si tal término iba a alejarse indefinidamente o, cuando menos, posponerse por algunos días más. Pero también a veces esas mismas gentes se aferraban a la esperanza que les proporcionaba su credo y cubrían, con la vívida textura de sus mitos, relatos y creencias sobre el mundo de los espíritus, el vasto vacío emocional que se abría frente a ellos.

IV. MITOS DE MAGIA

Tratemos ahora con más detalle otra clase de relatos míticos, a saber, los relacionados con la magia. La magia, desde muchos puntos de vista, es el más importante y misterioso aspecto de la actitud pragmática que el salvaje tiene para con la realidad. Constituye uno de los problemas que ocupan ahora los intereses más vivos y más dados a la discusión de los antropólogos. Sir James Frazer constituyó los cimientos de este estudio, a la vez que edificó, sobre ellos, la fábrica magnífica de su famosa teoría de la magia.

La magia desempeña en el noroeste de Melanesia un papel tan importante que incluso un observador superficial advertiría luego su inmenso poder. Su incidencia, con todo, no está muy clara a primera vista. Aunque parece manifestarse en todas partes, existen sin embargo ciertas actividades altamente importantes y vitales de las que la magia se halla manifiestamente ausente.

Ningún nativo plantaría un huerto de ñame o taro sin contar con la magia. Y sin embargo, está ausente de otros tipos importantes de plantación, como los cocoteros, el cultivo de los plátanos, los mangos y los frutos de pan. La pesca, actividad económica que ocupa sólo un segundo puesto en importancia, tras la agricultura, posee en algunas, de sus formas una magia sumamente importante y desarrollada. Así la pesca de peces tan peligrosos como el tiburón o la captura del incierto kalala o del to'ulam están saturados de magia. El método de pescar con veneno, igualmente vital pero fácil y seguro, no comporta magia alguna. En la construcción de la piragua —una empresa que está rodeada de dificultades técnicas, que precisa de trabajo organizado y que apunta a un quehacer siempre peligroso— el ritual es complejo, está profundamente asociado con la misma tarea y se considera que es absolutamente indispensable. En la construcción de cabañas, que técnicamente tiene la misma dificultad que cualquier otra ocupación, pero que no comporta ni azar ni peligro, ni tampoco esas complejas formas de organización que requiere la piragua, no existe magia alguna que esté asociada a ella. La talla de madera, actividad industrial de la mayor importancia, se practica en ciertas comunidades cual si fuese el oficio de todos, aprendido ya desde la infancia y ocupando a cada miembro. En estas comunidades no existe magia alguna referida a la talla. Un tipo diferente de escultura artística en marfil y maderas duras, practicadas por gentes de toda la región con especial habilidad técnica y artística, posee, por el contrario, su propia magia, la cual está considerada como la mejor fuente de inspiración y buen hacer. En el comercio, una forma ceremonial de intercambio conocida con el nombre de *Kula* está rodeada por una importante magia ritual; mientras que, por el contrario, ciertos trueques menores de naturaleza puramente comercial no tienen magia alguna. Quehaceres como la guerra y el amor, así como ciertas fuerzas del destino y la naturaleza, cual la enfermedad, el viento y el clima, están en la creencia de los nativos completamente gobernadas por poderes mágicos.

Incluso un examen tan rápido como éste nos conduce a una importante generalización que va a servirnos como un conveniente punto de partida. Hallamos la magia allí donde los elementos de azar y accidente y el juego de emociones entre la esperanza y el temor ocupan un lugar amplio y extenso. No encontraremos magia donde los logros están asegurados, donde puede contarse con ellos y se sitúan bajo el control de métodos racionales y de procesos tecnológicos. Además, la magia existe donde el elemento de peligro está de manifiesto. No la encontraremos allí donde una absoluta seguridad elimina todo elemento de aprehensión. Éste es el factor psicológico. Pero la magia es un elemento activo y cumple otra función social determinada e importante. Como he intentado poner a las claras en otro lugar, la magia es un elemento activo en la organización del trabajo y en su disposición sistemática. También proporciona el principal poder controlador en los afanes de la caza. Por consiguiente, la íntegra función cultural de la magia consiste en un colmar vacíos e ineficiencias en actividades que, aparte de ser altamente importantes, no son del todo dominio del hombre. Para lograr tal fin la magia le proporciona al primitivo una firme creencia en su poder de salir con éxito, y, además, una técnica mental y pragmática definida allí donde sus medios le fallan. De este modo encapacita[xxiii] al hombre a llevar a cabo con confianza las más vitales tareas, a mantener su presencia de ánimo y su integridad mental en circunstancias que, sin la ayuda de aquélla, le desmoralizarían en la desesperación y en la angustia, el miedo y el odio, el amor incorrespondido y la aversión impotente.

La magia es, de este modo, afín de la ciencia en que siempre cuenta con fines definidos que están últimamente asociados a los destinos, necesidades y quehaceres de los hombres. El arte de la magia se dirige a la consecución de fines prácticos; como cualquier otro arte u oficio tendrá que estar gobernado por una teoría y por un sistema de principios que dictan el modo según el cual un acto ha de realizarse para que resulte efectivo. De tal suerte, magia y ciencia muestran cierto número de similitudes y podemos, con sir James Frazer, decir con propiedad que la magia es una pseudociencia.

Examinemos ahora más de cerca la naturaleza del arte mágico. La magia, en todas sus formas, se compone de tres ingredientes esenciales. En su celebración entran siempre en juego ciertas palabras habladas o cantadas; ciertas acciones ceremoniales se llevan a efecto siempre; y siempre hay un ministro que oficia la ceremonia. Por consiguiente, al analizar la naturaleza de la magia es menester distinguir entre la fórmula, el ritual y la calidad del oficiante. Puede decirse de seguido que, en la parte de Melanesia de que nos ocupamos, el hechizo es, con mucho, el más importante de los constituyentes de la magia. Para los nativos, conocer la magia significa conocer el hechizo, y en todo acto de brujería el ritual se centra en la pronunciación de éste. El rito y la competencia del oficiante son tan sólo factores condicionantes que sirven a la concreta conservación y celebración del hechizo. Esto es muy importante desde el punto de vista de nuestro presente examen, puesto que el hechizo mágico está en íntima relación con el saber tradicional y, más primordialmente, con la mitología.[9]

En el caso de prácticamente todos los tipos de magia hallamos algún relato que da cuenta de su existencia. Tal relato nos narra cuándo y dónde entró en poder del hombre una particular fórmula mágica, cómo se convirtió ésta en propiedad de un grupo local y cómo fue pasando de uno a otro. La magia nunca se «originó», y jamás fue creada o inventada. Simplemente, toda la magia existía ya desde el principio, como un esencial añadido a aquellas cosas y procesos que interesan vitalmente al hombre y que, sin embargo, eluden los esfuerzos de su razón. El hechizo, el rito y el objeto que éstos gobiernan son, los tres; coevos.

De esta suerte la esencia de la magia consiste en su integridad tradicional. La magia sólo puede ser eficiente si se ha transmitido de una generación a otra sin falta ni pérdida, hasta llegar al presente desde los tiempos primigenios. Por consiguiente, la magia tiene menester de un árbol genealógico, o sea, de una clase de pasaporte tradicional en su viaje por el tiempo. El mito de magia cubre tal necesidad. La manera según la cual éste dota de dignidad y validez a la celebración de aquélla y por la que se funde con la creencia en su eficacia será ilustrada mejor con un ejemplo concreto.

Como sabemos, el amor y las atracciones del otro sexo desempeñan un papel importante en la vida de estos melanesios. Como muchas otras razas de los Mares del Sur, éstos son muy libres y ligeros en su comportamiento, especialmente antes del matrimonio. El adulterio, sin embargo, es un delito punible y las relaciones con el mismo clan totémico están estrictamente prohibidas. Pero el más grave de los crímenes, a los ojos de los nativos, es cualquier forma de incesto. Incluso la sola idea de tal delito entre hermano y hermana los llena de horror. Los dos hermanos, unidos por la más íntima de las parentelas en esta sociedad matriarcal no pueden ni siquiera conversar libremente, jamás habrán de bromear ni sonreírse y cualquier alusión a uno de ellos en presencia del otro está considerada como una muestra de extremo mal gusto. Sin embargo, fuera del clan, la libertad es grande y los afanes amorosos constituyen una variedad de formas interesantes y aun atractivas.

Los salvajes creen que toda la atracción sexual o todo poder de seducción reside en la magia amorosa. La tal está considerada como fundamentada en un suceso trágico acontecido en el pasado y que narra un dramático y extraño mito de incesto entre hermano y hermana, mito al que sólo con brevedad puedo referirme aquí.[10] Estos dos jóvenes vivían con su madre en un poblado y la muchacha inhaló por casualidad una fuerte poción amatoria que su hermano había preparado para otra persona. Loca de pasión dio en perseguirle y le sedujo en la soledad de una playa. Abrumados de vergüenza y de remordimiento los dos jóvenes dejaron de comer y beber, de modo que se murieron juntos en una gruta. Una hierba aromática creció por sus esqueletos enlazados y tal hierba forma hoy el más poderoso ingrediente de las sustancias que se combinan en la magia de amor.

Puede decirse que el mito de magia justifica, incluso más que en el caso con los demás tipos de mito salvaje, las pretensiones sociológicas del que lo detenta, modela el ritual y respalda la verdad del credo al proporcionar el modelo de consiguientes confirmaciones milagrosas.

Nuestro descubrimiento de esta función del mito mágico concuerda en todo con la brillante teoría sobre los orígenes del poder y la realeza que ha desarrollado sir James Frazer en las primeras partes de *La rama dorada*. De acuerdo con él, los comienzos de la supremacía social se deben primariamente a la magia. Al mostrar de qué modo la eficacia de ésta se asocia con los derechos locales, la afiliación sociológica y el linaje directo, hemos podido forjar un eslabón más de la cadena de causas que conectan la tradición, la magia y el poder social.

V. CONCLUSIÓN

[9] Cf. *Argonautas del Pacífico Occidental*, pp. 329, 401 y ss. (v. inglesa); además, las páginas de «Magia, ciencia y religión», aparecido en *Science, Religion and Reality*, por varios autores. (Incluido en este Volumen, pp. 11-111.)

[10] Para la exposición completa de este mito véase *Sex and Repression in Primitive Society* (1926) del autor, en donde se tratan sus distintas implicaciones sociológicas.

A lo largo de esta exposición he intentado probar que el mito es, ante todo, una fuerza cultural, pero que no sólo es eso. Resulta obvio que también es un relato, y así posee su aspecto literario, aspecto que la mayoría de los estudiosos han acentuado indebidamente pero que, a pesar de todo, no debería descuidarse de forma completa. Tiene el mito gérmenes de lo que será la épica futura, la novela y la tragedia, pero en estas producciones fue el género creativo de los pueblos y el arte consciente de la civilización quienes dieron en usarlo. Hemos visto que algunos mitos no son sino afirmaciones sucintas y secas que a duras penas poseen nexo alguno y que carecen de incidentes dramáticos; otros, como el mito de amor o el de la magia de las piraguas y la navegación marina, son eminentemente relatos dramáticos. De permitirlo el espacio, repetiría aquí la elaborada y larga saga del héroe cultural Tudava, quien acaba con un ogro, venga a su madre o ejecuta una serie de tareas culturales.[11] Comparando tales relatos resultaría posible mostrar por qué el mito se presta, en alguna de sus formas, a una elaboración literaria ulterior y por qué otras formas son artísticamente estériles. La mera preponderancia sociológica, el título legal y la vindicación del linaje y derechos locales no van muy lejos en el reino de las emociones humanas y, por consiguiente, carecen de los elementos del valor literario. Las creencias, ya mágicas o religiosas, están por el contrario íntimamente asociadas con los más profundos deseos del hombre, con sus temores y esperanzas, con sus pasiones y sus sentimientos. Los mitos de amor y de muerte, los relatos de la pérdida de la inmortalidad, del tránsito de la Edad Dorada y de la expulsión del Paraíso, los mitos del incesto y de brujería, juegan con los mismos elementos que entrarán después en las formas artísticas de la tragedia, la lírica y la narrativa romántica. Nuestra teoría, la teoría de la función cultural del mito, al explicar su relación íntima con la creencia y mostrar la cercana relación existente entre tradición y ritual, nos ayudaría a profundizar nuestra comprensión de la posibilidad literaria del relato salvaje. Pero tal tema, aunque de suyo es fascinante, no puede ya ser elaborado aquí.

En las observaciones con las que abrirnos nuestra exposición desechamos y quitamos crédito a dos teorías en boga sobre el mito: la opinión de que éste es una traducción poética de fenómenos naturales y la doctrina de Audrew Lang según la cual el mito es esencialmente una explicación, o sea, una suerte de ciencia primitiva. Nuestro enfoque ha mostrado que ninguna de esas dos actitudes mentales domina en la cultura primitiva; que ninguna de las dos puede explicar la forma de los relatos sacros de los salvajes, su contexto sociológico y su función social. Pero una vez que hemos advertido que el mito sirve principalmente para establecer una carta de validez en lo sociológico o un modelo retrospectivo de conducta, en lo moral, o el supremo y primordial milagro de la magia, está entonces claro que ambos elementos, el de explicación y el de interés por la Naturaleza, habrán de encontrarse en las leyendas sacras. Y ello es así porque un precedente explica los casos consiguientes aunque haga esto en un orden de ideas del todo distinto de la relación científica de causa y efecto, motivo y consecuencia. También el interés por la naturaleza es evidente si advertimos hasta qué punto es importante la mitología de la magia, y cuán definidamente apunta ésta a las preocupaciones económicas del hombre. Con todo, la Mitología está en esto muy lejos de ser una rapsodia contemplativa sobre los fenómenos de la naturaleza. Entre ésta y mito han de interpolarse dos eslabones: el interés pragmático que el hombre siente por ciertos aspectos del mundo interno y su necesidad de suplir, mediante la magia, el control racional y empírico de ciertos fenómenos.

Permítaseme decir otra vez que, en esta exposición me he referido al mito salvaje y no al mito de la cultura. Creo que el estudio de la Mitología, en cuanto cómo funciona y trabaja ésta en las sociedades primitivas, habría de anticiparse a las conclusiones que se extrajesen del material procedente de civilizaciones superiores. Parte de tal material nos ha llegado únicamente en forma de aislados textos literarios, sin soporte en la vida real y carente de su contexto social. Tal es la Mitología de los pueblos clásicos de la Antigüedad y de las muertas civilizaciones de Oriente. El humanista clásico, en su estudio del mito, habrá de aprender del antropólogo.

La ciencia del mito en las culturas superiores, como las presentes civilizaciones de la India, el Japón o China y, en último lugar, pero sin que se nos olvide, en la nuestra propia, podría muy bien inspirarse en el estudio comparado del folklore primitivo y, a su vez, la cultura civilizada podría proporcionar importantes adiciones y explicaciones a la mitología salvaje. Tal tema desborda, con mucho, el espacio del presente ensayo. Pero, con todo, es mi deseo acentuar el hecho de que la antropología no debería ser el estudio de las costumbres salvajes a la luz de nuestra mentalidad y de nuestra cultura, sino también el estudio de nuestra propia mentalidad en la distante perspectiva que nos presenta el hombre de la edad de piedra. Al habitar, mentalmente y por cierto tiempo, entre gentes de una cultura mucho más sencilla que la nuestra, tal vez seamos capaces de mirarnos a distancia y obtener un nuevo sentido de la proporción en lo que se refiere a nuestras propias instituciones, creencias y costumbres. Si de este modo le fuera dado a

[11] Para uno de los principales episodios del mito de Tudava véase las pp. 209-210 de «Complex and Myth in Mother Right», del autor, en *Psyche*, vol. V (enero 1925).

la antropología el inspirarnos con cierta inteligencia de la proporción y hacernos regalo de un sentido del humor más fino, podríamos entonces decir con toda justicia que ésta era una gran ciencia.

Ahora ya he completado mi exposición de los hechos y el conjunto de mis conclusiones; sólo me resta resumirlos brevemente. He intentado mostrar que el folklore, esto es, esos relatos que maneja una comunidad primitiva, vive en el contexto cultural de la tribu y no sólo en su narrativa. Entiendo por lo dicho que las ideas, las emociones y los deseos asociados con un relato dado no son experimentados únicamente cuando se narra la conseja, sino también cuando en ciertas costumbres, reglas morales o procedimientos rituales se da consenso a su imagen. Y aquí es donde se descubre una diferencia entre los distintos tipos de relato. Mientras que en el puro *cuento* que se narra junto a la hoguera el contexto sociológico es angosto, la *leyenda* ya penetra con mucha mayor profundidad en la vida social de la comunidad y el *mito* desempeña una función social mucho más importante. El mito, como constatación de la realidad primordial que aún vive en nuestros días y como justificación merced a un precedente, proporciona un modelo retrospectivo de valores morales, orden sociológico y creencias mágicas. No es, por consiguiente, ni una mera narración, ni una forma de ciencia, ni una rama del arte o de la historia, ni un cuento explicativo. El mito cumple una función sui generis íntimamente relacionada con la naturaleza de la tradición y con la continuidad de la cultura, con la relación entre edad y juventud y con la actitud del hombre hacia el pasado. La función del mito, por decirlo brevemente, consiste en fortalecer la tradición y dotarlo de un valor y prestigio aún mayores al retrotraerla a una realidad, más elevada, mejor y más sobrenatural, de eventos iniciales.

El mito es, por lo tanto, un ingrediente indispensable de toda cultura. Como hemos visto, está continuamente regenerándose; todo cambio histórico crea su mitología, la cual no está, sin embargo, sino indirectamente relacionada con el hecho inicial. El mito es un constante derivado de la fe viva que necesita milagros; del status sociológico, que precisa precedentes; de la norma moral, que demanda sanción.

Nuestro intento de dar una nueva definición al mito es, quizás, en exceso ambicioso. Nuestras conclusiones implican un nuevo método de enfocar la ciencia del folklore, pues hemos mostrado que éste no puede ser independiente del ritual, de la sociología o incluso de la cultura material. Los cuentos populares, las leyendas y los mitos han de colocarse, por encima de su existencia plana en el papel, en la tridimensional realidad de la vida plena. Por lo que concierne al trabajo antropológico sobre el terreno, es obvio que lo que estamos pidiendo es un método nuevo de recoger evidencias. El antropólogo ha de renunciar a su cómoda postura en la tumbona de la terraza del recinto misional, de la delegación del Gobierno o del *bungalow* del hacendado, donde, armado de lápiz y cuaderno y en ocasiones degustando un whisky con soda, se ha ido acostumbrando a recoger relatos y a llenar páginas enteras con textos salvajes. Ha de salir a los poblados y ver a los nativos en el trabajo, en los huertos, en la playa y en la jungla. Habrá de navegar con ellos hasta lejanos bancos de arena y en visita a tribus extrañas, y observarlos en la pesca, el comercio y el ceremonial de sus expediciones marinas. La información habrá de llegarle con el pleno sabor de la vida del aborigen y no estrujándola de informantes que lo son a regañadientes, como si se tratase de una charla más. El trabajo de primera o de segunda mano puede realizarse incluso entre nativos, en medio de sus cabañas de estacas y no lejos de canibalismo y caza de cabezas auténticos. La antropología al aire libre, en cuanto opuesta a la toma de notas de oídas, es una labor dura, pero también llena de atractivo. Sólo una antropología así puede darnos una visión completa del hombre y de la cultura primitiva. El antropólogo nos muestra, por lo que concierne al mito, que, lejos de ser éste un ocioso quehacer mental, constituye un ingrediente vital de la relación práctica del hombre con su entorno.

Estos títulos y méritos, sin embargo, no son míos, sino que, una vez mas, se lo deben a sir James Frazer. *La rama dorada* contiene ya la teoría de la función ritual y sociológica del mito, a la que yo he hecho sólo una pequeña contribución en cuanto que me fue dado cotejar, probar y documentarme en mis prácticas sobre el terreno: el enfoque de Frazer de la magia ya implica mi teoría, como lo hacen su exposición maestra de la gran importancia de los ritos agrícolas, y el lugar central que los cultos de la vegetación y la virginidad ocupan en los volúmenes de *Adonis, Attis y Osiris* y en los de *The Spirits of the Corn and of the Wild*. En estas obras, como en tantos de sus trabajos, Frazer ha establecido la íntima relación entre la palabra y la obra en la fe primitiva; ha mostrado que los vocablos del hechizo y del relato y los actos del ritual y de la ceremonia son los dos aspectos del credo salvaje. La profunda cuestión filosófica que propuso Fausto, en cuanto a la primacía de la palabra o de la obra, nos parece aquí engañosa. El comienzo del hombre es el comienzo del pensamiento articulado y del pensamiento llevado a la acción. Sin las palabras, ya sea en el marco de la conversación puramente racional, en el de los hechizos de la magia, o en el costumario dirigirse a divinidades superiores, el hombre no habría podido embarcarse en su gran odisea de logros y aventuras culturales.

BALOMA: LOS ESPIRITUS DE LOS MUERTOS EN LAS ISLAS TROBRIAND

Este ensayo contiene una parte de los resultados de mí labor antropológica en la Nueva Guinea británica, trabajo que llevé a efecto en relación con la Beca de viajes Robert Mond (Universidad de Londres) y con la beca Constance Hutchinson de la London School of Economics (Universidad de Londres), y gozando además de la asistencia de[xxiv] la Commonwealth Department of External Affairs, Melbourne.

El autor pasó unos diez meses (de mayo de 1915 a marzo de 1916) en Omarakana y en los poblados vecinos de la isla de Kiriwina (archipiélago de las Trobriand), donde vivió entre los nativos habitando en una tienda. Por octubre de 1915 ya había adquirido un conocimiento suficiente de lenguaje de Kiriwina como para poderse pasar sin los servicios de su intérprete.

El autor desea agradecer aquí el apoyo recibido del señor Atlee Hunt, secretario del Commonwealth Department of External Affairs y del doctor C. G. Seligman, profesor de Etnología de la Universidad, de Londres. La inagotable amabilidad y apoyo del doctor Seligman han sido de gran ayuda en el desarrollo de este estudio, y su obra *The Melanesians of British New Guinea* me ha proporcionado una sólida cimentación para dar base a las presentes investigaciones. Sir Balwin Spencer, K.C.M.G., ha tenido la gentileza de leer parte del manuscrito y de gratificar al autor con su valioso consejo en algunos puntos importantes.

I

Entre los nativos de Kiriwina la muerte es el punto de partida de dos series de sucesos que acaecen casi independientemente el uno del otro. La muerte afecta al individuo difunto; su alma (*baloma* o *balom*) abandona el cuerpo y se dirige a otro mundo en donde vive una existencia tenebrosa. Su tránsito también es materia de preocupación por parte de la comunidad que el muerto abandona. Sus miembros lloran al difunto, guardan su luto y celebran una inacabable serie de festejos. Como regla general, tales festividades consisten en la distribución de comida sin cocinar, aunque con menor frecuencia también existen verdaderas fiestas en las que se consumen en el lugar de la celebración alimentos ya cocinados. Las fiestas se centran en torno al cuerpo del difunto y están íntimamente relacionadas con los deberes del duelo, el luto y la tristeza relativa al que ha muerto. Pero —y aquí está el punto que en la presente descripción nos interesa— estas actividades y ceremonias sociales no guardan relación con el espíritu. No son celebradas ni para enviar un mensaje de amor y nostalgia al *baloma* (espíritu) ni para conminarle a que no regrese; las tales no influyen en su bienestar ni afectan su relación con los vivos.

Se sigue de aquí el que podarnos referirnos a las creencias de los nativos sobre la vida del más allá sin ti-atar el tema del luto y de las ceremonias mortuorias. Son estas últimas en estremo complejas y, para describirlas con propiedad, precisaríamos de un exhaustivo conocimiento del sistema social de los aborígenes.[1] En la presente exposición describiremos las creencias tocantes a los espíritus de los muertos y a la vida en el más allá.

Inmediatamente después de que el espíritu ha abandonado el cuerpo, le acaece algo sorprendente que, hablando de una manera laxa, podríamos describir como una suerte de partición. Son, de nuevo, dos las creencias que existen sobre este punto y, a pesar de ser evidentemente incompatibles, lo hacen lado a lado. Una de ellas es que el *baloma* (o forma principal del espíritu del muerto) se traslada a «Tuma, una islita situada tinas diez millas al noroeste de las Trobriand».[2] Tal isla está también habitada por hombres vivos que residen en un gran poblado, llamado asimismo Tuma y visitado a menudo por los aborígenes de la isla principal. Afirma la otra creencia que el espíritu vive una existencia precaria y corta tras la muerte, en las proximidades del poblado y cerca de las guaridas habituales de los muertos, cual son su huerto, la playa o el pozo. Al espíritu en esta forma se le llama *kosi* (que algunas veces pronuncian *kos*). La relación entre el *kosi* y el *baloma* no está muy clara y los aborígenes no se molestan en conciliar las incongruencias que se refieren a estas cosas. Los informadores más inteligentes son capaces de buscarles razón, pero tales intentos «teológicos» no concuerdan entre sí y no parece que exista una versión

[1] Para una exposición de la sociología de Kiriwina cf. la obra de Seligman *The Melanesians of British New Guinea*, caps. XLIX-LII, pp. 660-707, y el cap. LIX para una descripción de los procedimientos funerarios. El profesor Seligman ofrece también un bosquejo de las creencias nativas relativas al más allá (cap. LX) y sus datos, que fueron recogidos en una localidad diferente de la misma región que yo visité, serán citados más tarde.

[2] Seligman, op cit., p. 733.

ortodoxa predominante.[3] Las dos creencias, empero, existen codo a codo con fuerza dogmática, se sabe que son verdad, y así las gentes se asustan, de modo auténtico aunque no profundo, de los *kosi*, y algunas de las acciones observadas en los ritos de duelo y en el funeral del difunto implican una creencia en el viaje del espíritu a Tuma, a más de algunos de sus detalles.

El cuerpo del difunto es adornado con todos sus ropajes de valor y todos los artículos de riqueza nativa que eran pertenencia suya se colocan a su lado. Se hace esto para que pueda llevar al otro mundo la «esencia» o la «parte espiritual» de tales bienes. Estos procedimientos implican la creencia en Topileta, el Caronte de los aborígenes, que, como veremos más abajo, recibe su «paga» a cuenta del espíritu.

Al *kosi*, el fantasma del muerto, puede encontrársele en un sendero de los aledaños del poblado, o puede vérsele en su huerto, u oírsele llamando a los hogares de sus parientes y amigos por algunos días después del óbito. Las gentes manifiestan un miedo evidente a encontrarse con él y siempre están pendientes de verle aparecer, si bien no es un terror profundo el que les inspira. El *kosi* parece tener siempre el carácter de un duendecillo frívolo, pero inofensivo, que urdiría pequeños engaños, ocasionaría molestias y asustaría a las gentes como un hombre asustaría a otro en la oscuridad por hacer una broma. Puede arrojar piedrecillas o gravas a quienquiera que, en la anochecida, da en pasar por su habitáculo, o llamarle por su nombre o reírse en la noche para ser oído. Pero nunca ocasionará ningún daño serio. Nadie ha sido jamás herido, y menos aún muerto, por un *kosi*. Tampoco usan éstos de esos fantasmales y terroríficos métodos de asustar a las gentes que conocemos tan bien a través de nuestras propias consejas de aparecidos.

Recuerdo la primera vez que oí a uno de estos *kosi* mencionados. Era en una noche oscura y yo volvía, en compañía de tres nativos, de un poblado de la vecindad en donde un hombre había muerto aquella tarde y había sido enterrado en nuestra presencia. Caminábamos en fila india cuando, al pronto, uno de los nativos se detuvo y todos se pusieron a hablar, mirando en derredor con curiosidad e interés evidentes, pero sin la más mínima traza de terror. Me explicó mi intérprete que se oía al *kosi* en el huerto de ñame que precisamente estábamos cruzando. Me sorprendí de la frívola manera con que los nativos, trataban tal medroso incidente y traté de poner en claro hasta qué punto eran serios en lo concerniente a aquella aparición que alegaban y, de qué modo reaccionaban emotivamente ante ella. Pareció que no había ni sombra de duda sobre la realidad de la aparición y más tarde supe que, aunque a los *kosi* se les ve u oye con frecuencia, nadie teme el adentrarse en la oscuridad de un huerto en donde se acaba de oír a uno de ellos, ni nadie se sentirá bajo la influencia de ese terror pesado y opresivo que casi paraliza y que tan conocido es a todos los que han experimentado o estudiado el miedo a los fantasmas como se los concibe en Europa. Los nativos carecen en absoluto de «consejas de aparecidos» en torno a sus *kosi*, como no se trate de insignificantes travesuras, y ni siquiera los niños parecen temerlos.

Por lo general, se da una notable ausencia de miedo supersticioso a la oscuridad y nadie pone peros a caminar en soledad y por la noche. Yo he enviado a muchachos, que por cierto no pasaban de los diez años de edad, a que recogiesen, a distancias considerables y durante la noche, objetos que había dejado adrede, y hallé que eran sorprendentemente intrépidos y que por un poco de tabaco estaban del todo listos a ir. Hombres y mancebos caminan solos, por la noche, de un poblado a otro, distantes a menudo dos millas y sin la posibilidad de toparse con nadie. De hecho, como tales excursiones están generalmente relacionadas con alguna aventura amorosa frecuentemente ilícita, el individuo evita encontrarse con nadie y caminar por medio del matorral. Recuerdo bien haberme encontrado mujeres en el sendero, ya por el crepúsculo, aunque sólo se tratase de ancianas. El camino que va desde Omarakana (y toda una serie de distintos poblados situados no lejos de la costa este) hasta la playa pasa por el *raiboag*, o cerro coralino bien arbolado, donde el sendero contornea entre pedrejones y rocas, sobre grietas y no lejos de grutas, y que por la noche constituye un tipo de paraje sumamente siniestro; sin embargo, los aborígenes van a menudo allí y dan la vuelta, en la noche y completamente solos; está claro que se dan diferencias individuales, esto es, que unos sienten una aprehensión mayor que otros, pero en general hay muy poco de ese miedo a la oscuridad, universalmente atribuido al nativo, entre los aborígenes de Kiriwina.[4]

Y, no obstante, cuando en un poblado sobreviene una muerte tiene lugar un aumento muy considerable del miedo supersticioso. No es, sin embargo, el *kosi* quien hace nacer tal temor, sino seres

---

[3] Cf. más abajo, en donde tratamos de las distintas versiones. La naturaleza de los *baloma* y de los *kosi* y de la materia de la que, por así decir, están hechos ─ya sea una sombra, un reflejo o un cuerpo─ será también tratada aquí. Bástenos con decir en este punto que los nativos estiman cierto que los *baloma* conservan una semejanza exacta con el individuo vivo.

[4] Me sorprendió la enorme diferencia que, a este respecto, se da entre los Massim del norte y los Mailu, una tribu meridional de Nueva Guinea que visité durante una estancia de seis meses en Papúa, entre 1914 y 1915. Los Mailu. temen de un modo manifiesto a la obscuridad. Cuando, hacia el final de mi estancia, visité la isla Woodlark, los nativos de ésta, que pertenecen al mismo grupo que los kiriwineses (grupo que Seligman llama los Massim del Norte), diferían tan evidentemente en ese aspecto de los Mailu. que ya la primera noche que pasé en el poblado de Dikoias fui sorprendido por ese hecho. Cf. «The natives of Mailu: preliminary results of The Robert Mond Research Work in British New Guinea» en *Trans. Roy. Soc. South. Australia*, vol. XXXIX (1915).

mucho menos «sobrenaturales», esto es, brujas invisibles llamadas *mulukuausi*. Las tales son mujeres vivas y de carne y hueso, a las que uno puede conocer y con las que se puede hablar en la vida ordinaria, pero que, se supone, poseen el poder de hacerse invisibles o de desprender un «envío» de sus cuerpos, o de viajar vastas distancias por el aire. En esta forma desencarnada son en extremo virulentas, poderosas y a la vez ubicuas.[5] Quienquiera que se aventuro a exponerse a ellas está seguro de sufrir un ataque.

Son especialmente peligrosas en el mar, y siempre que hay una tormenta y una piragua está en peligro, las *mulukuausi* están allí esperando la presa. Nadie, en consecuencia, soñaría con hacer una singladura que distase más, por el sur, que el archipiélago de D'Entrecasteux, o, por el este, de la isla de Woodlark, sin conocer el kaiga'u o magia poderosa destinada a mantener lejos y turbar a las *mulukuausi*. Incluso al construir una *waga* (piragua) marinera de las de tipo mayor, las llamadas *masawa*, es menester pronunciar un conjuro para reducir el peligro de tales terribles mujeres.

También son peligrosas en tierra, en donde atacan a las gentes y devoran sus lenguas, ojos y pulmones (*lopoulo*, traducido por pulmones, denota también las «entrañas» en general). Sin embargo, todos estos datos pertenecen al capítulo sobre brujería y magia negra y, sólo los mencionamos aquí al interesarnos por las *mulukuausi* en razón de su especial relación con los muertos. La verdad es que tales seres poseen instintos del todo malignos: cuando un hombre muere se enjambrarán en torno a él y se alimentarán con toda naturalidad de sus entrañas. Devorarán su *lopoulo*, su lengua, sus ojos y, de hecho, todo su cuerpo, tras de lo que se vuelven más peligrosas que nunca para los vivos. Se congregan en torno a la cabaña en la que vivía el difunto y tratan de entrar en ella. Antiguamente, cuando el cadáver era expuesto en el centro del poblado en una tumba a medio cubrir, las *mulukuausi* se congregaban sobre los árboles de la localidad y sus cercanías.[6] Cuando se llevan el cuerpo para proceder a su inhumación se hace uso de la magia, para tener a raya a las *mulukuausi*.

Éstas están íntimamente relacionadas con el olor de la carroña y he oído de muchos nativos la afirmación de que en el mar y al hallarse en peligro pueden oler claramente el *burupuase* (o sea, la carroña), lo que es señal de que esas malvadas mujeres están allí.

Las *mulukuausi* son objeto de auténtico terror. De esta manera, los próximos aledaños de una tumba están absolutamente desiertos al caer la noche. Mi primer conocimiento de las *mulukuausi* fue debido a una experiencia real. Justo al comienzo de mi estancia en Kiriwina me hallaba yo presenciando los actos de duelo que tenían lugar en torno a una tumba recientemente abierta. Tras el crepúsculo, todos los que asistían a la ceremonia regresaron al poblado y, cuando trataron de hacerme entender, por señas, que yo también debía irme, insistí en que deseaba quedarme, pues pensaba que tal vez siguiera otra ceremonia que quisieran celebrar en ausencia mía. Después de haber permanecido allí por unos diez minutos, unos cuantos hombres regresaron con mi intérprete, quien se había ido al poblado con anterioridad. Me explicó él de qué se trataba y fue muy serio al referirse al peligro que se corría a causa de las *mulukuausi* aunque, por conocer a los blancos y el modo en que se comportan, no expresase mucha preocupación por lo que a mí respecta.[7]

Incluso dentro del poblado, y en sus inmediaciones, en el que ha acaecido una muerte, nace un miedo terrible a causa de las *mulukuausi* y, de noche, los nativos se niegan a caminar por él o a ir a los bosquecillos y huertos de los alrededores. A menudo pregunté a los aborígenes sobre cuál[xxv] eran los peligros reales que acechaban al caminante nocturno y solitario poco después de que un hombre hubiese muerto, y jamás hubo ni sombra de duda al responderme que los únicos seres a los que se había de temer eran las *mulukuausi.*

II

Después de haber hablado del *kosi*, el frívolo y pacífico fantasma del difunto, que desaparece tras unos pocos días de oscura existencia, y de las *mulukuausi*, las pérfidas y peligrosas mujeres que se alimentan de carroña y atacan a los vivos, podemos pasar a la forma más importante del espíritu, a saber,

---

[5] Cf. C. G. Seligman, *op, cit*., cap. XLVII, en donde se describen mujeres maléficas similares de otra región (Massim del sur). No me extiendo aquí en detalles sobre las creencias en torno a las *mulukuausi*, pero estoy bajo la impresión de que los nativos no están del todo seguros sobre si lo que abandona el cuerpo es una suerte de «emisión» o de «doble» de la bruja, o si es ella misma la que realiza sus correrías de una manera invisible. Cf. también «The natives of Mailu», p. 653 y la nota del la p. 648.

[6] El entierro preliminar, así como el efectuado en el centro del poblado, han sido suprimidos por el gobierno.

[7] Ha de hacerse mención de que, antaño, la tumba estaba situada en medio del poblado y de que se la vigilaba de cerca, entre otros motivos por el de proteger el cadáver de los demonios femeninos. Ahora que se coloca la tumba fuera del poblado tal vigilancia ha tenido que ser abandonada y las *mulukuausi* pueden cebarse en el cadáver a su placer. Parece existir una asociación entre las *mulukuausi* y los altos árboles en donde éstas gustan posarse, de suerte que el lugar actual del entierro, por estar colocado precisamente entre los altos árboles del boscaje (*weika*) que rodea el poblado, les es especialmente odioso a los nativos.

el *baloma*. Llamo a ésta la forma principal en razón de que el *baloma* vive una existencia positiva y bien definida en la isla de Tuma, porque retorna de vez en cuando a su poblado, porque ha sido visitado y visto en Tuma por hombres dormidos y también en vela, y por los que estaban casi muertos y que sin embargo volvieron a la vida, porque desempeña un notable papel en la magia nativa e incluso recibe ofrendas y una clase de propiciación, y porque postula su realidad de la manera más radical al volver al lugar de la vida, o sea, en la reencarnación, y vivir así una continua existencia.

El *baloma* abandona el cuerpo inmediatamente después de la muerte y se va a Tuma. El camino tomado y la forma del viaje son esencialmente los mismos que los que un hombre tomaría para ir a Tuma desde su poblado. Tuma es una isla; por consiguiente será preciso navegar en piragua. Un *baloma* procedente de un poblado de la costa habrá de embarcar y pasar la mar hasta aquélla. Un espíritu de uno de los poblados del interior tendrá que irse en primer lugar a uno costero, desde el que sea costumbre embarcarse para Tuma. De esta suerte, desde Omarakana, un poblado situado casi en el centro de la parte norte de Boiowa (la isla principal del grupo de las Trobriand), el espíritu tendrá que dirigirse a Kaibuola, un poblado de la costa septentrional desde donde es fácil navegar hasta Tuma, principalmente durante la temporada del sudeste, en la que el viento procedente de tal latitud será abundante y la travesía en canoa será cuestión de pocas horas. En Olivilevi, un importante poblado de la costa oriental que yo visité en el transcurso de los *milamala* (la festividad anual de los espíritus), se supone que los *baloma* acampan en la playa, adonde han arribado en sus piraguas, que son de naturaleza «espiritual» e «inmaterial»; aunque expresiones tales impliquen tal vez más de lo que conciben los nativos. Una cosa es cierta, y ello es que ningún hombre ordinario podrá, en circunstancias normales, ver piraguas tales o cosa alguna que sea pertenencia de un *baloma*.

Como hemos visto al comienzo, cuando un *baloma* abandona el poblado y las gentes que le lloran, su relación con ellos se escinde; al menos por un tiempo los actos de luto no llegan hasta él ni influyen, de suerte alguna, en su bienestar. Su propio corazón está herido y se apena por los que ha dejado. En la playa de Tuma existe una piedra llamada Modawosi, en la que el espíritu se sienta y llora, mirando otra vez a las costas de Kiriwina. Pronto le oirán otros *baloma* y todos sus parientes y amigos vendrán a él, se sentarán en cuclillas y se unirán a sus quejumbres. Recuerdan entonces su propio, tránsito y se contristan al pensar en sus hogares y en todos los que dejaron atrás. Unos *baloma* lloran, otros cantan un himno monótono, que es lo que se hace en la gran vigilia mortuoria (*iawali*) tras el óbito de un hombre. A continuación el *baloma* se acerca a un pozo, llamado Gilala,[8] y lava sus ojos, lo que le hace invisible.[9] De aquí el espíritu se va a Dukupuala, un lugar del *raiboag* en donde están dos piedras llamado Dikumaio'i. El *baloma* golpea por turno ambos peñascos: el primero emite un sonoro ruido (*kakupuana*), pero al golpear el segundo la tierra tiembla (*ioiu*). Los *baloma* oyen tal estruendo, se congregan todos en derredor del recién llegado y le dan la bienvenida a Tuma.[10]

En algún lugar, en el transcurso de esta venida, el espíritu ha de encontrarse con Topileta, el cacique de los poblados de los muertos. En qué estadio exacto recibe Topileta al extranjero fue algo que mis informadores no supieron decirme, pero es menester que sea en algún lugar durante sus primeras aventuras en Tuma, en razón de que Topileta no vive lejos de la piedra de Modawosi y de que se comporta como una especie de Cerbero o de san Pedro, en cuanto que admite al espíritu en el mundo del más allá y que incluso se supone que puede rechazarlo. Su decisión, no obstante, no se basa en consideraciones morales de ningún tipo, sino que simplemente está condicionada por la satisfacción que el pago recibido del recién llegado le proporciona. Tras el óbito, los parientes del difunto adornan el cadáver con todas las galas nativas que han sido posesión del muerto. También colocan sobre su cuerpo todos sus *vaigu'a* (objetos de valor)[11] y, en primer lugar, los filos de su hacha de ceremonia (*beku*). Suponen que el espíritu se lleva consigo tales objetos a Tuma ─desde luego en su aspecto «espiritual»─. Como los nativos explican llana y exactamente: «Del mismo modo que el *baloma* del hombre se va pero su cuerpo se queda, así también los *baloma* de las joyas y de las hojas del hacha se van a Tuma, aunque

[8] Este pozo esta situado no muy lejos de la costa, en el *raiboag* o pedregosa sierrilla coralina elevada y cubierta de árboles, que rodea a casi todas las islas más pequeñas del archipiélago y, a la mayor parte de la vasta isla de Boiowa. Todas las piedras y el pozo mencionados aquí son reales y pueden ser vistos por el hombre.

[9] Este efecto del agua de Gilala me fue explicado por uno de mis informadores; los demás no conocían el objeto de tal ablución, si bien todos afirmaban su existencia.

[10] Esto contradice la afirmación de que los *baloma* rodean al recién llegado y le ayudan en su duelo. Véanse más abajo, sec. VII, las observaciones sobre estas inherentes incongruencias.

[11] Los nativos distinguen estrictamente entre los *vaigu'a* (posesiones de valor) y los *gugula* (los restantes ornamentos preciosos y objetos de uso). Los principales objetos que entran en la clasificación de *vaigu'a* serán enumerados más adelante en el presente ensayo.

las cosas se queden».[12] El espíritu se lleva los objetos de valor en una cestita y le hace a Topileta un presente apropiado.

Es fama que tal paga se confiere por mostrar el camino correcto a Tuma. Topileta pregunta al viniente cuál ha sido la causa de su defunción. Para esto existen tres clases de muerte: como resultado de la magia negra, del veneno y del combate. También son tres los caminos que van a dar a Tuma y Topileta indica aquel que es apropiado al tipo de muerte que se ha sufrido. No hay virtud especial que tales caminos detenten, aunque mis informadores se mostraban unánimes al afirmar que la muerte en la guerra era una «buena muerte», que la causada por el veneno no lo es tanto y que la que resultaba de brujería era la peor de todas. Tales calificaciones significaban que un hombre preferiría morir una muerte antes que otra y que, aunque no implicaran atributo moral alguno conferido a ninguna de esas formas, una cierta fascinación por morir en la batalla y el temor a la brujería y la enfermedad parecían ser, de hecho, la causa de esas predilecciones.

Al lado de la muerte en la lid colocan los salvajes una forma de suicidio en la que el hombre trepa a un árbol y se arroja desde él (el nombre nativo es *lo'u*). Es ésta una de las dos formas de suicidio que se dan en Kiriwina y la practican tanto hombres como mujeres. El suicidio parece ser muy común.[13] Se realiza como un acto de justicia no sobre uno mismo, sino sobre alguna persona de cercana parentela que ha sido el ofensor. Como tal, es una de las más importantes instituciones legales existentes entre estos aborígenes. La psicología que subyace en él no es, sin embargo, tan simple y no podemos tratar aquí con detalle ese importante grupo de acciones.

Además del *lo'u*, el suicidio se comete también ingeriendo veneno, propósito para el que se usa el pez-veneno o *tuva*.[14] Estas gentes, y las muertas por la vejiga biliosa del pez *soka*, también venenoso, siguen el segundo camino, o sea, el de los envenenados.

Los ahogados toman el mismo camino que los muertos en la guerra y ahogarse se considera también como una «buena muerte».

Viene, en último lugar, el grupo de todos aquellos que han muerto por magia negra. Los aborígenes admiten que pueden darse enfermedades debidas a causas naturales y distinguen éstas de las que ocasiona el embrujo de la magia negra. No obstante, de acuerdo con la opinión que prevalece, sólo estas últimas pueden ser mortales. Así, el tercer camino a Tuma incluye todos los casos de «muerte natural», en nuestro sentido de la palabra, esto es, de muerte que no se deba a un accidente obvio. Para la mente del nativo tales muertes son, como regla general, obra de brujería.[15] Los espíritus hembras siguen los mismos tres caminos que los de los varones y es la esposa de Topileta, llamada Bomiamuia, quien se los muestra. Hasta aquí lo que toca a las distintas clases de muerte.

Una mujer o un hombre que no puedan pagar la necesaria soldada a ese canciller de la ultratumba habrán de pasarlo muy mal. Semejante espíritu, expulsado de Tuma, será sepultado en el océano y convertido en un *vaiaba*, un pez mítico que posee la cabeza y la cola de un tiburón y el cuerpo de una pastinaca. Pero, con todo, el peligro de convertirse en un *vaiaba* no parece asomar de modo visible en la mente del aborigen, por el contrario, hallé en mi sondeo que tal desastre ocurría raramente, si es que lo hacía alguna vez, y mis informadores no supieron citarme ejemplo alguno. Cuando yo les pregunté de dónde sabían ellos tales cosas, di siempre con la respuesta usual de que «es vieja conseja» (*tokunabogu livala*). No hay, de esta suerte, ordalía alguna tras el morir, ni rendición de cuentas sobre la propia

---

[12] En la práctica se despoja al cadáver de todos los objetos de valor con sumo cuidado y antes del entierro, e incluso vi cómo se extraían los pequeños pendientes de concha del lóbulo de las orejas, artículos ésos que ningún nativo dudaría en vender por media barra de tabaco (esto es, tres cuartos de penique). En cierta ocasión, cuando ya habían sepultado en mi presencia a un niño de corta edad, sobrevino entre los nativos una gran consternación y una seria discusión sobre si el cuerpo debía o no desenterrarse, en razón de que por error se había dejado en el cadáver un pobre y pequeño cinturón de *kaloma* (discos de concha).

[13] Durante mi estancia ocurrió el suicidio de un joven de un poblado vecino en la manera *lo'u*. Aunque vi el cadáver pocas horas después de haber muerto y presencié las ceremonias del duelo y entierro, sólo fue unos meses más tarde cuando supe que aquél había sido un suicidio y jamás me hice con las causas que lo motivaron. El reverendo E. S. Johns, director de la Misión Metodista de las Trobriand, me informó que a veces solía registrar tantos suicidios como dos por semana (por envenenamiento) en Kavataria, un grupo de importantes poblados situados en la inmediata vecindad de la misión. Mr. Johns me dice que los suicidios acaecen durante las epidemias y que han sido propiciados con el descubrimiento, por parte de los nativos, de que los blancos pueden inutilizar el veneno. El fin del suicidio es castigar a los supervivientes, o a alguno de ellos.

[14] El veneno se prepara con las raíces de una planta trepadora cultivada y su acción no es muy rápida, de modo que si se administra a tiempo algún emético generalmente puede salvarse la vida.

[15] Parece existir la posibilidad de morir a causa de la vejez, principalmente en el caso de ancianos muy insignificantes. A veces, al preguntar de qué se había muerto un hombre, di en recibir la respuesta de que «era ya muy viejo y débil, y fue y se murió». Pero al referirme al caso de M'tabalu, un hombre anciano y decrépito que era el cacique de Kasana'i, y preguntar si iba a fallecer pronto, se me dijo que de no ser víctima de un silami (embrujo maligno), no había razón por la que no pudiera seguir viviendo. También es preciso recordar que el silami es algo privado, de lo que no ha de hablarse si no es con íntimos amigos. Es menester destacar que la «ignorancia de la muerte natural» es la actitud típica y general que expresa la costumbre y que se refleja en las instituciones legales y morales que existen, y no alguna suerte de afirmación apodíctica que excluyera contradicciones o incertidumbres.

existencia que sea menester darle a nadie, ni pruebas que haya que pasar ni, en términos generales, dificultad alguna desde ésta a la otra vida.

En cuanto a la naturaleza de Topileta, el profesor Seligman escribe: «Topileta se asemeja a un hombre en todos los sentidos excepto en que tiene enormes orejas que se mueven continuamente; de acuerdo con una versión, pertenece al clan Malasi y parece vivir, en muchos respectos, la existencia ordinaria de un isleño trobriandés». Esta información fue recogida en la vecina isla de Kaileula (a la que el profesor Seligman llama Kadawaga), pero concuerda enteramente con lo que, en referencia a Topileta, se me dijo a mí. Más adelante el profesor Seligman escribe: «[Topileta] detenta ciertos poderes mágicos, puede causar terremotos a voluntad, y al envejecer, fabrícase una medicina que le torna joven, no sólo a él, sino también a su mujer e hijos.»

Los jefes aún conservan en Tuma su autoridad, y Topileta, a pesar de ser la más importante de las criaturas existentes en la isla, «es considerado obviamente distinto de todos los jefes difuntos, aunque no puede decirse que, en el sentido ordinario, sea el señor de los muertos; de hecho fue difícil descubrir que Topileta ejerciese en el otro mundo alguna autoridad».[16]

En realidad, Topileta es un accesorio intrínseco de Tuma, pero, más allá de su encuentro inicial con cada uno de los espíritus, no interfiere en modo alguno en lo que éstos hacen allí. Es verdad que los caciques conservan su rango, aunque no estuviese claro para mis informadores el hecho de si ejercían alguna autoridad o no.[17] Además, Topileta es el auténtico propietario o señor de la tierra de los espíritus de Tuma y de los poblados.[18] Existen, en el mundo del más allá, tres poblados, a saber, Tuma propiamente dicha, Wabuaima y Walisiga. Topileta es el *tolivalu* (señor del poblado) en los tres pero mis informantes ignoraban si esto era un mero título o si tenía voz en asuntos importantes. Tampoco sabían si esos tres poblados estaban en relación con los tres caminos que conducen al mundo del más allá.

Después de habérselas con Topileta, el espíritu entra en el poblado en el que, desde entonces, habrá de habitar. Se encuentra siempre con alguno de sus deudos y los tales estarán a su lado hasta que se le encuentra o se le construye una casa. Los aborígenes se imaginan eso exactamente como acontece en este mundo, cuando un hombre ha de trasladarse a otra localidad, suceso que en absoluto es inusual entre los trobriandeses. Durante algún tiempo el extraño está muy triste y solloza. Sin embargo, se dan decididos intentos, por parte de los demás *baloma* y principalmente de los del sexo opuesto, para que esté a gusto en su nueva existencia y le inducen a crearse nuevos lazos y a que se olvide de los antiguos. Mis informadores (que eran todos varones) eran unánimes al declarar que un hombre recién llegado a Tuma se encuentra francamente asediado por los avances del bello y, en este mundo, ruboroso sexo. Al principio el espíritu desea llorar por los que ha dejado tras sí, y sus *baloma* parientes le protegen diciendo: «Aguardad, dejadle que tome su tiempo; dejadle que solloce». Si había gozado de un matrimonio dichoso y ha dejado a una viuda en la que piensa, es natural que desee quedarse a solas con su dolor por un tiempo más largo. Pero todo en vano; parece (repito que ésta es únicamente la opinión de los varones) que en el otro mundo hay muchas más mujeres que hombres y que todo luto prolongado las impacienta sobremanera. Si no pueden lograr sus fines de otro modo usarán de la magia, o sea del medio todopoderoso de hacerse con el afecto de otra persona. Las mujeres-espíritus de Tuma no son ni menos expertas ni más escrupulosas en usar hechizos de amor que las mujeres vivas de Kiriwina. El dolor del extranjero se ve muy pronto vencido y aceptará la ofrenda llamada *nabuoda'u*, esto es, una cesta llena de *bu'a* (nuez de betel), *mo'i* (pimienta de betel) y hierbas aromáticas. Se le ofrece esto con las palabras «*Kam paku*» y, si lo acepta, los dos se pertenecen el uno al otro.[19] Un hombre puede esperar que su viuda se junte con él en Tuma, pero mis informadores no parecían inclinados a pensar que tal caso se les

[16] Seligman, op. cit., p. 773.

[17] La distinción entre rango y autoridad es importante en la sociología de los kiriwineses. Los miembros de la sección Tabalu del clan Malasi gozan del rango más alto. El jefe de este clan detenta autoridad sobre el poblado de Omarakana y, en algún sentido, sobre una gran parte de la isla principal y de algunas adyacentes. Sin embargo, To'uluwa, el actual cacique de Omarakana, dudaba si retendría tal autoridad en Tuma, tras la muerte. Pero de lo que no abrigaba sombra de duda era de que tanto él como los demás Tabalu, al igual que toda persona, conservarían su rango respectivo y su pertenencia a un clan y un subclán. Para comprender esto cf. la excelente exposición del sistema social de las Trobriand que ofrece Seligman, op cit., cap. XLIX-LIII.

[18] Para comprender esta afirmación el lector ha de conocer el sistema social de los kiriwineses (véase Seligman, op cit.). Existe una íntima relación entre cada poblado y cierta sección de un clan. Generalmente, aunque no siempre, esta sección desciende de un antepasado que surgió del suelo de la localidad. En todo caso, siempre se afirma que el cacique de tal grupo es el señor o el propietario de la tierra (*tolipuaipucaia*, de *toli*, un prefijo que, denota propiedad, señorío, y *puaipucaia*, suelo, terreno, tierra).

[19] Esta corte de amor que tiene lugar en Tuma, tal como me la describieron mis informadores, corresponde al modo en que los nativos se cortejan en ciertas ocasiones llamadas *katuyausi*. Las *katuyausi* son expediciones de aventuras amorosas en las que las jóvenes solteras de un poblado se van en bloque a otro poblado, y allí pernoctan con los mancebos de éste. Todo varón que desea una de las muchachas visitantes le entrega (merced a un intermediario) un pequeño regalo (un peine, algunos discos de concha o anillos de concha de tortuga), que es ofrecido con las palabras *kam paku*. De aceptarse, los dos se pertenecen uno, al otro por esa noche. Tales expediciones, aunque están bien establecidas y sancionadas por la costumbre, son fuertemente resentidas por los muchachos del poblado en el que comienzan los *katuyausi*, y éstas concluyen, como regla general, en una soberana paliza que los jóvenes propinarán a las muchachas de la localidad.

presentase a muchos. La culpa de lo cual recae por entero en las beldades de Tuma, quienes usan de una magia tan poderosa que ni siquiera la más fuerte fidelidad puede resistirla.

El espíritu, en cualquier caso, comienza una existencia feliz en Tuma, en donde pasa el tiempo de una vida,[20] hasta que vuelve a morir. Pero esta nueva muerte tampoco es una aniquilación completa, como veremos después.

III

Hasta que eso acaece, el *baloma* no está, en absoluto, fuera de contacto con el mundo de los vivos. Visita su poblado nativo de tiempo en tiempo y recibe visitas de los amigos y deudos que están en vida. Algunos de éstos poseen la facultad de bajar directamente al tenebroso mundo de los espíritus. Otros sólo son capaces de vislumbrar a los *baloma*, de oírlos, de verlos a distancia o en la obscuridad (sólo lo bastante clara como para reconocerlos y para estar del todo seguros de que son *baloma*).

Tuma ─la tierra de los vivos─ es un poblado a donde los nativos de Kiriwina viajan de cuando en cuando. Las conchas de tortuga y las blancas conchas cauris (*Ovulum ovum*) son muy abundantes en Tuma e islas colindantes; de hecho, esta islita es la principal fuente de esos importantes artículos de decoración para los poblados del norte y del este de Kiriwina.[21] En consecuencia, Tuma recibe a menudo visitas de hombres procedentes de la isla principal.

Todos mis informadores de Omarakana y de los pueblos vecinos conocían Tuma muy bien y además apenas había nadie que no contase con alguna experiencia de los *baloma*: éste vio una sombra que retrocedía según él se le acercaba en la penumbra, aquél oyó una voz conocida, etc., etc. Bagido'u, un hombre excepcionalmente inteligente del subclan de los Tabalu, el hechicero de los huertos de Omarakana y mi mejor informador en todo asunto de tradición y saber antiguos, había visto cierto número de espíritus y no abrigaba la menor duda de que un hombre que residiese en Tuma por algún tiempo no tendría la menor dificultad en ver a cualquiera de sus amigos muertos. Un día Bagido'u estaba sacando agua de un pozo situado en el *raiboag* (o bosque pedregoso) de Tuma, cuando un *baloma* le golpeó la espalda y, al volverse, no pudo ver sino una sombra que se retiraba al matorral y oyó un chasquido como el que normalmente un aborigen emite con sus labios cuando, quiere atraer la atención de alguien. Asimismo, una noche, Bagido'u estaba durmiendo en Tuma en un camastro; de pronto sintió que le levantaban y, hallóse en el suelo.

Un grupo numeroso de hombres, entre ellos To'uluwa, el cacique de Omarakana, marchó a Tuma. Desembarcaron no lejos de la piedra de Modawosi y vieron a un hombre que estaba allí. En seguida lo identificaron como Gi'iopeulo, un gran guerrero y varón de fuerza y valentía indomables, que había fallecido no hacía mucho en un poblado distante no más de cinco minutos de marcha de Omarakana. Cuando se acercaban éste desapareció, pero pudieron oír claramente estas palabras: *Bu Kusisusi bala* («Vosotros os quedáis, yo me voy»), que son la manera usual de decir adiós. Otro de mis informadores se encontraba en Tuma bebiendo agua en una de las grandes grutas acuíferas que son tan típicas de los *raiboag*. Oyó a una joven, cuyo nombre era Buava'u Lagim, llamándole por su propio nombre desde el pozo.

Oí muchos más incidentes de esta índole. Merece la pena que anotemos que en todos estos casos el *baloma* era distinto del *kosi*: esto es, los nativos están seguros de que se trata de un *baloma* y no de un *kosi*, que se ve u oye, aunque su comportamiento ligeramente frívolo (como por ejemplo arrojar de la cama a un respetable caballero o darle un golpecito en la espalda) no difiere del del *kosi* en ningún aspecto esencial. Además, no parece que los aborígenes consideran a ninguna de estas apariciones o travesuras de los *baloma* con ningún terror «de los que hielan la sangre», ni asemejan temores ─cual es el caso con los europeos hacia los fantasmas─más que a los *kosi*.

Aparte de tales intermitentes vislumbres de la vida espiritual, los vivos se ponen en contacto con los *baloma* de una manera mucho más íntima, a saber por la mediación de esas gentes privilegiadas que visitan en persona el país de los muertos. Escribe el profesor Seligman: «Hay individuos que afirman haber visitado Tuma y haber tornado al mundo superior»[22] Tales gentes no son en absoluto raras y pertenecen a ambos sexos, aunque, por supuesto, difieren enormemente en lo que a fama pertine. En Omarakana, el poblado en que yo vivía, la persona más renombrada en ese plano era una mujer llamada Bwoilagesi, hija del difunto jefe Numakala, hermano y predecesor del presente señor de Omarakana, esto es, To'uluwa. Esta mujer había visitado, y parecía ser que continuaba tales visitas, el país de Tuma, en

[20] El «tiempo de una vida» es, a no dudarlo, un período mucho menos definido entre los nativos que entre nosotros.
[21] Otro centro de la isla es Kaileula.
[22] Seligman, op. cit., p. 734.

donde veía y hablaba con los *baloma*. También había importado de allí una de las canciones de los espíritus, canción que las mujeres de Omarakana cantan con mucha frecuencia.

Está también un hombre, Moniga'u, que va a Tuma de cuando en cuando y trae noticias de los espíritus. Aunque yo conocía muy bien a ambas personas, jamás conseguí que me proporcionasen ninguna información detallada referente a sus correrías en Tuma. A los dos les era muy molesto hablar de tales cosas y contestaban a mis preguntas con respuestas obvias y ofrecidas a regañadientes. Me dio la impresión, de manera muy palpable, de que eran incapaces de proporcionar descripciones detalladas, que todo cuanto sabían decíanselo a todos y que, de esta manera, era propiedad pública. Ello consistía en la canción que he mencionado antes,[23] y también en mensajes personales que varios espíritus enviaban a sus familias. Bwoilagesi —con quien en una ocasión hablé sobre este tema en presencia de su hijo Tukulubabiki, uno de los más inteligentes, honrados y amigables nativos que yo encontrara jamás— afirmó que nunca recordaba lo que había visto, aunque sí las cosas que le habían comunicado a ella. Esa mujer nunca camina o navega hasta Tuma, sino que se duerme y ya se encuentra entre los *baloma*. Tanto ella como su hijo estaban del todo convencidos de que habían sido los mismos espíritus quienes le habían entregado la canción. Era evidente, empero, que el tema le resultaba molesto a Tukulubabiki, principalmente cuando yo hacía hincapié en los detalles. No me fue posible hallar ejemplo alguno de beneficios económicos que mi informadora obtuviese de sus andanzas en Tuma, aunque su prestigio se acrecentase a pesar de la existencia de un esporádico, si bien inconfundible, escepticismo.

Así, dos informadores me dijeron que todas esas protestas de haber visto a los *baloma* eran francos embustes. Uno de ellos, Gomaia, un mancebo de Sinaketa (poblado de la mitad meridional de la isla) me declaró que uno de los más notorios visitantes de Tuma era un tal Mitakai'io, de Oburaku; pero incluso él era un embaucador. Solía presumir de que podía irse a Tuma para comer allí. «Quiero comer ahora; me iré a Tuma; allí hay mucha comida: plátanos maduros, ñames y taro listos para comerse; pescados y cerdos; también hay mucha nuez de areca y pimienta de betel; siempre como cuando voy a Tuma.» Es fácil representarse con cuanta fuerza tales cuadros se dibujan en la imaginación de los aborígenes y de qué modo esas estampas acrecientan el prestigio del presumido y hacen nacer la envidia de los más ambiciosos. Alardear de comida es la forma que prevalece en la vanidad o codicia de los nativos. Un hombre ordinario podría pagar con su vida el tener un huerto demasiado próspero o el contar con demasiada comida, y, por encima de todo, si lo enseñaba de manera demasiado jactanciosa.

El caso era que Gomaia no apreciaba las baladronadas de Mitakai'io y trató de descubrir la verdad. Le ofreció así una libra. «Te daré una libra si me llevas a Tuma.» Pero Mitakai'io se satisfizo con mucho menos. «Tu padre y tu madre lloran por ti todo el tiempo; desean verte; dame dos barras de tabaco y me iré a Tuma, los veré y les entregaré el tabaco. Tu padre me vio y, me dijo: dile a Gomaia que me envíe tabaco y tráemelo tú.» Sin embargo, Mitakai'io no tenía prisa por llevar a Gomaia al otro mundo. Le dio Gomaia las dos barras y fue el mismo hechicero quien se las fumó. Gomaia descubrió esto, indignóse mucho e insistió en que deseaba ir a Tuma, prometiendo que le daría una libra en cuanto regresara de allí. Mitakai'io le entregó tres clases de hojas y le ordenó que se frotase todo el cuerpo con ellas y tragara una pequeña parte. Acostóse Gomaia y se durmió, pero nunca llegó a Tuma. Esto le volvió escéptico pero, aunque Mitakai'io nunca obtuvo la libra prometida, éste conservó su general prestigio.

Este mismo Mitakai'io desenmascaró a uno de los videntes menores de Tuma, un hombre llamado Tomuaia Lakuabula. Existía una disputa de siempre entre los dos, pues Mitakai'io expresaba a menudo una opinión desdeñosa sobre Tomuaia. Finalmente el asunto hubo de decidirse mediante una prueba. Prometió Tomuaia que iría a Tuma y que traería alguna prenda de allí. Resultó que se metió en el matorral y robó un racimo de nueces de betel que pertenecían a Mourada, el *tokaraiwaga valu* (o sea, el cacique del poblado) de Oburaku. Se comió muchas de las nueces él mismo, pero guardó una de ellas para uso futuro. A la noche le dijo a su mujer: «Prepara mi estera en la tumbona; oigo cantar a los *baloma* y de seguido estaré con ellos; ahora tengo que acostarme». Entonces comenzó a cantar en su cabaña. Le oyeron todos los hombres que estaban fuera y se dijeron unos a otros: «Es Tomuaia que canta solo, y nadie más». Así se lo hicieron saber al día siguiente, pero él afirmó que ellos no habían podido oírlo, sino que eran muchos *baloma* los que estaban cantando y que él se había unido a ellos.

Ya cerca del amanecer se metió en la boca la nuez de betel que había dejado para ese propósito y, a la aurora, se levantó, salió de su casa y, sacándose la nuez de betel de la boca, gritó: «He estado en Tuma; he traído de allí una nuez de betel». Todos estaban sumamente impresionados con la prenda, pero Mourada y Mitakai'io, que le habían observado cuidadosamente el día anterior, sabían que él había robado el racimo de nueces y le desenmascararon. Desde aquel día Tomuaia ya no habló más de Tuma. He transcrito este relato exactamente tal como lo oí de Gomaia y lo refiero en la misma forma. Sin embargo, es muy frecuente que cuando los aborígenes narran algo no conserven la perspectiva adecuada. Me parece probable que mi informador haya resumido en su relato diferentes sucesos, pero lo que en este

[23] También otros han traído de Tuma cancioncillas similares.

lugar nos interesa es el hecho fundamental de la actitud de los aborígenes hacia el «espiritismo»; me refiero al escepticismo pronunciado de algunos individuos sobre este tema y a lo enraizada que está tal creencia entre la mayoría. Resulta asimismo evidente por estos relatos —y mis amigos escépticos lo declararon abiertamente— que el elemento principal de todas estas correrías a Tuma es el beneficio material que de ellas obtienen los videntes.

Una forma de comunicación con los espíritus ligeramente diversa es la de los hombres que tienen trances momentáneos en los que conversan con los *baloma*. No me es posible definir, ni siquiera de una manera aproximada, la base psicológica o patológica de estos fenómenos. Por desgracia, sólo llegaron a mi conocimiento hacia el fin de mi estancia, de hecho fue medio mes antes de mi partida y sólo de una manera casual. Oí, una mañana, un vocerío estruendoso y, me pareció, como de reyerta al otro lado del poblado y, estando siempre alerta a la búsqueda de algún «documento» sociológico, pregunté a los nativos que estaban en mi cabaña qué era aquello. Me respondieron que Gumguya'u —un varón respetable y sosegado— estaba hablando a los *baloma*. Corrí al lugar pero llegué demasiado tarde y hallé el hombre aquel exhausto en su poltrona, aparentemente dormido. El incidente no hizo nacer exaltación alguna porque, según dijeron, era hábito suyo el hablar con los *baloma*. Gumguya'u, había mantenido la conversación en voz alta y tono agudo, que sonaba como un monólogo agresivo, y se dijo que la tal hacía referencia a la gran carrera ceremonial de piraguas que había tenido lugar dos días antes. Esta carrera se celebra siempre que se ha construido una nueva canoa y es deber del jefe, que es quien la organiza, el preparar un gran *sagali* (o distribución ceremonial de alimentos) en conexión con las festividades. Los *baloma* siempre se interesan por los festejos de manera un tanto impersonal y vaga, y miran porque haya abundancia de comida. Cualquier escasez, sea causada por descuido o por la mala suerte del organizador, es resentida por los *baloma* que, ya sea culpa de él o no, le reprocharán tal falta. Así, en este caso, los *baloma* se habían comunicado con Gumguya'u con la intención de expresarle su enérgica desaprobación por el carácter pobre del *sagali* organizado en la playa días atrás. El organizador de la fiesta era, por supuesto, To'uluwa, el cacique de Omarakana.

También los sueños parecen desempeñar cierto papel en el comercio entre los *baloma* y los vivos. Quizás los casos en los que los *baloma* se aparecen principalmente así a los vivos acaecen inmediatamente tras la muerte, cuando el espíritu viene y le comunica sus noticias a algún amigo o pariente que no se encuentra en el lugar. Además, los *baloma* se aparecen a menudo en los sueños de las mujeres, para decirles que van a quedar encintas. Durante los *milamala*, la fiesta anual, las gentes reciben en sueños frecuentes visitas de sus parientes difuntos. En el primero de los casos mencionados (cuando los espíritus, tras la muerte, se aparecen a amigos o deudos ausentes) se dan una libertad y una «simbología» como las que se han supuesto en las interpretaciones de los sueños en toda edad y civilización. De esta suerte, un grupo numeroso de muchachos de Omarakana se fueron a trabajar a la bahía de Milne, en el extremo oriental de la isla de Nueva Guinea. Entre ellos estaba Kalogusa, uno de los hijos de To'uluwa, el jefe, y Gumigalawa'ia[xxvi], un plebeyo de Omarakana. Una noche Kalogusa soñó que su madre, una anciana que vivía ahora en Omarakana y una de las dieciséis esposas de To'uluwa, se le aparecía y le comunicaba que había muerto. El chico estuvo muy triste y parece que mostró su pesar con sollozos. (Fue uno de los del grupo quien me contó este relato.) Todos los demás advirtieron que «algo debía de haber ocurrido en Omarakana». Cuando, al volver a sus hogares, supieron que la madre de Gumigawa'ia[xxvii] había fallecido no se sorprendieron en absoluto y hallaron en ello la explicación del sueño de Kalogusa.

Éste parece ser el lugar apropiado para que tratemos de la naturaleza de los *baloma* y de su relación con los *kosi*. ¿De qué están hechos?, ¿son de la misma o de distinta substancia?, ¿son sombras, espíritus o se los concibe de un modo material? Es posible hacerles tales preguntas a los mismos nativos, y los más inteligentes de entre ellos las comprenderán sin dificultad y las tratarán con el etnógrafo, mostrando gran penetración e interés. Pero tales planteamientos han probado sin lugar a dudas que al tratar de éstas y semejantes cuestiones se deja el dominio del credo propiamente dicho y, se entra en una clase del todo diferente de las ideas del aborigen. En este caso, lo que hace el salvaje es especular, más que creer de una manera positiva, y tales especulaciones no constituyen para él nada serio ni le preocupa si son o no ortodoxas. Únicamente serán nativos de inteligencia excepcional los que se prestarán a responder a tales preguntas y sus respuestas expresarán más bien su opinión privada antes que dogmas positivos. Y ni siquiera esos nativos de inteligencia excepcional contarán, en su vocabulario o en su utillaje de ideas, con nada que corresponda, ni siquiera de modo aproximado, a nuestras ideas de «substancia» o de «naturaleza», a pesar de que hay una palabra, *u'ula*, que más o menos viene a denotar nuestra «causa» u «origen».

Podemos preguntar: «¿Cómo es un *baloma*?, ¿su cuerpo es como el nuestro, o diferente? ¿y de qué manera es diferente?» Además podemos presentarle al aborigen el problema del cuerpo que permanece y del incorpóreo *baloma* que se va. A tales cuestiones la respuesta será, casi invariablemente, que el

baloma es como reflejo (*saribu*[xxviii]) en el agua (o en el espejo, para los modernos kiriwineses) y que el *kosi* es como una sombra (*kaikuabula*). Esta distinción ─el carácter reflejo del *baloma* y la naturaleza de sombra del *kosi*─ es la opinión al uso, pero no es en absoluto la única. En ocasiones se dice que ambos son como *saribu* o como *kaikuabula*. Yo siempre tuve la impresión de que tales respuestas no eran tanto una definición como un símil. Entiendo por esto que los nativos no estaban en absoluto seguros de que un *baloma* estuviese hecho de la misma substancia que un reflejo; de hecho sabían que un reflejo no es «nada», que es un *sasopa* (una mentira), que no hay *baloma* alguno en él, sino que el *baloma* es básicamente «algo así como un reflejo» (*baloma makabala saribu*). Cuando se les constriñe contra un paredón metafísico merced a cuestiones como «¿de qué manera puede un *baloma* llamar a alguien, o comer, o copular, si es como un *saribu*? o ¿cómo puede un *kosi* dar golpes contra una cabaña, o arrojar piedras, o golpear a un hombre si es como una sombra?», los nativos más inteligentes responden al efecto: «El caso es que el *baloma* y el *kosi* son como el reflejo y como la sombra, pero también son como los hombres y se comportan como éstos». Y así era difícil discutir con ellos.[24] Los informadores menos inteligentes o que contaban con menos paciencia estaban inclinados a alzarse de hombros ante tales preguntas; otros, como hemos visto, se interesaban de modo evidente por estas especulaciones, exponían opiniones improvisadas y al mismo investigador le preguntaban su opinión, todo como si se tratase de una discusión metafísica de cierta índole. Tales extemporizadas opiniones, empero, nunca tomaban la proporción de especulaciones que llegasen muy lejos sino que sólo giraban en torno a las versiones generales mencionadas arriba.

Es menester entender con claridad que existían ciertos dogmas que todos mis informadores, sin excepción, defendían. Así, no había ni sombra de duda con respecto a que un *baloma* conservara la semblanza del hombre que representaba, de suerte que, viendo al *baloma*, pudiese saberse quién era. Los *baloma* viven la vida de los hombres y envejecen, comen, duermen y aman tanto en Tuina como en las visitas que realizan a sus poblados. Todos éstos eran puntos sobre los que los aborígenes no abrigaban duda alguna. Ha de tenerse en cuenta que estos dogmas se refieren a los actos del *baloma*, que describen su comportamiento y que, también, algunos de ellos —como la creencia en que los *baloma* precisan alimento, por ejemplo— implican cierta conducta para con ellos por parte de los hombres (compárese más abajo en la descripción de los *milamala*). El único dogma que casi es general, por lo que a los *baloma* y a los *kosi* se refiere, es que los primeros son como reflejos y los segundos como sombras. Es menester observar que este doble símil corresponde respectivamente a la naturaleza abierta, definida y permanente del *baloma* y al carácter vago, precario y nocturno del *kosi*.

Pero incluso en lo referente a las fundamentales relaciones que existen entre ambos se dan discrepancias esenciales, discrepancias que tienen peso no sólo en su naturaleza sino también en su existencia relativa. La opinión más general es, con mucho, que el *baloma* va directamente a Tuma y que el otro espíritu, o sea, el *kosi* vaga durante cierto tiempo. Tal versión admite dos interpretaciones: o bien hay dos espíritus en el hombre vivo y ambos abandonan el cuerpo a la muerte, o bien el *kosi* es una suerte de espíritu secundario que sólo aparece al morir y que está ausente del cuerpo vivo. Los aborígenes comprendían el problema si yo se lo exponía de la siguiente forma: «¿Están el *baloma* y el *kosi* quietos en el cuerpo todo el tiempo o, por el contrario, es el *baloma* el que reside en él y el *kosi* sólo aparece al morir?» Pero las respuestas eran vacilantes y contradictorias y la mejor prueba de que nos hallábamos en el terreno de la especulación improvisada era que un mismo hombre proporcionaba respuestas diferentes en distintas ocasiones.

Aparte de esta versión más general hallé varios hombres que repetidamente mantenían que el *kosi* es el primer estadio de un desarrollo y que, consiguientemente, tras unos pocos días el *kosi* se transforma en un *baloma*. Tendríamos, por ende, un solo espíritu que vagaría por un tiempo, tras la muerte, en torno al hogar y sus aledaños y que después se iría. A pesar de su mayor simplicidad y de su plausibilidad lógica, esta opinión era, con mucho, la menos pronunciada. Era, con todo, independiente y estaba desarrollada lo bastante como para evitar que la creencia anteriormente citada asumiese un papel exclusivo o incluso ortodoxo.

Una variante interesante de la primera versión (o sea, la de una existencia paralela del *baloma* y el *kosi*) me la proporcionó Gomaia, uno de mis mejores informadores. Sostenía que sólo aquellos hombres que habían sido en vida hechiceros (*bwoga'u*) producirían un *kosi* al morir. Sin embargo, no es muy difícil ser *bwoga'u*. Cualquier hombre que sabe alguno de los *silami* (embrujos malignos) y que tiene costumbre de practicarlos es ya un *bwoga'u*. De acuerdo con Gomaia, los demás (o sea, las personas ordinarias) no podrían convertirse en *kosi* sino que se harían *baloma* e irían a Tuma. En todas las demás particularidades —como la respectiva naturaleza del *baloma* y el *kosi*, y su comportamiento y precaria

[24] Para juzgar con benevolencia tales «incongruencias» del credo nativo, bástenos con recordar que en lo concerniente a nuestras creencias en fantasmas y espíritus topamos con las misinas dificultades. Nadie que crea en los tales dudará jamás que éstos no puedan hablar, o incluso actuar; los espíritus golpean las mesas o provocan ruidos con las patas de estas, levantan objetos y demás.

existencia—, Gomaia estaba de acuerdo con las opiniones generales. Su versión es digna de tomarse en cuenta, pues se trata de un nativo muy inteligente y su padre era un gran brujo y *bwoga'u* y su *kadala* (tío materno) es también hechicero. Además, tal versión concuerda muy bien con el hecho de que siempre se piensa que el *bwoga'u* está acechando por la noche y, de hecho, representa, aparte de las *mulukuausi*, el único terror serio de lo nocturno.

También las *mulukuausi*, aunque no el *bwoga'u* (una forma aún más virulenta de ser humano maligno y versado en la brujería) poseen, como vimos arriba, un «doble» o «envío» que se conoce con el nombre de *kakuluwala*, el cual deja su cuerpo y viaja de manera invisible. Esta creencia en un «doble» o «envío» es palalela a otra que afirina, que las *mulukuausi* se trasladan corporalmente.

Estas observaciones nos muestran que, generalmente hablando, la cuestión de la naturaleza de los *baloma* y los *kosi* y de su mutua relación no ha cristalizado en ninguna doctrina ortodoxa y definida.

Menos clara es aun para los nativos la relación existente entre el *baloma* y el cuerpo del hombre en vida. Son incapaces de proporcionar respuestas definidas a preguntas tales como: «¿Reside el *baloma* en alguna parte del cuerpo (la cabeza, el vientre, los pulmones)?, ¿puede abandonar éste en lo que dura la vida?, ¿es el *baloma* quien camina en sueños?, ¿es el *baloma* de gentes que se van a Tuma?» Aunque las dos preguntas mencionadas en último lugar son contestadas generalmente de forma afirmativa, se trata, con todo, de afirmaciones que carecen sobremanera de convencimiento y resulta obvio que no exista tradición ortodoxa alguna que respalde tales especulaciones. Localizan los aborígenes en el cuerpo a la memoria, a la inteligencia y a la sabiduría, y saben la sede de cada una de esas facultades de la mente; sin embargo, son incapaces de localizar al *baloma* y, de hecho, me inclino a pensar que imaginan que se trata de un doble que se desprende del cuerpo al morir éste y no de un alma que habita en él durante la vida. De todo lo que estoy seguro es, sin embargo, de que sus ideas están sin cristalizar, de que son antes sentidas que formuladas, antes referidas a las actividades del *baloma* que no tratando analíticamente su naturaleza y las distintas condiciones de su existir.

Otro punto sobre el que parece que no existe una respuesta definida y dogmática es el de la morada real de los espíritus. ¿Residen en la superficie de la tierra, en la isla de Tuma, o viven en el subsuelo o en algún otro lugar? Hay varias opiniones y sus respectivos paladines se mostraban del todo decididos a sostenerlas. Así, de cierto número de informadores entre los que se hallaba Bagido'u, un hombre muy serio y leal, obtuve la respuesta de que los espíritus viven en la isla de Tuma, de que sus poblados se encuentran en algún lugar de la isla, exactamente como los *baloma* acampan en algún sitio de las proximidades de un poblado de Kiriwina durante su retorno anual por los *milamala*. Los tres poblados de los muertos mencionados arriba se reparten la superficie de la isla con Tuma, que es el poblado de los vivos. Los *baloma* son invisibles y también lo es todo lo que a ellos pertenece, y ésta es la razón por la que sus poblados puedan estar ahí sin estorbar a nadie.

Otra opinión es que los *baloma* descienden al subsuelo, a un mundo que es realmente «el del más allá» y que viven allí, en Tumaviaka (la Gran Tuma). Esta opinión fue expresada en dos versiones diferentes, una de las cuales habla de una suerte de subsuelo de dos pisos. Cuando el *baloma* muere al cerrarse su primera existencia espiritual, desciende al piso de abajo, o estrato inferior, desde donde sólo puede retornar al mundo material.[25] La mayoría rechaza esta teoría y dice que sólo hay una capa en el mundo del más allá, lo cual concuerda con la descripción ofrecida por el profesor Seligman: «Los espíritus de los muertos no residen en el mundo superior con los vivos, sino que descienden al otro mundo, situado bajo la tierra».[26] Además, esta opinión de una Tuma del subsuelo parece armonizar mejor con la idea que prevalece en Kiriwina según la cual los primeros seres humanos emergieron de agujeros abiertos en la tierra. El profesor Seligman llegó a obtener la información de que «el mundo fue colonizado en su origen desde Tuma, por hombres y mujeres de Topileta envió al mundo superior, permaneciendo él en el subsuelo».[27] Yo no di con tal afirmación y ello no es sorprendente al considerar la gran diversidad de opiniones que existen por lo que respecta a determinados temas, siendo uno de ellos el de la naturaleza de Tuma y su relación con el mundo de los vivos. La descripción ofrecida por Seligman corrobora la opinión de que «la Tuma del subsuelo» es la versión más ortodoxa aunque, como acabamos de decir, toda esta cuestión no esté decidida de una manera dogmática en el credo de los nativos.

IV

Volvamos ahora a la relación entre los espíritus y los vivientes. Todo lo dicho arriba se refiere a lo que acontece en sueños o visiones o a lo que resulta de vislumbres furtivos y momentáneos de los

[25] Cf. infra, VI, «La reencarnación».
[26] Op. cit., p. 733.
[27] Op. cit., p. 679.

espíritus, tal como los ven los hombres en un estado mental que llamaremos normal. Todos estos tipos de relación pueden describirse como accidentales y privados. No están regulados por normas consuetudinarias aunque, desde luego, estén sujetos a un cierto marco mental y hayan de conformarse con cierto tipo de creencia. La tal no es pública: no es el caso que la comunidad toda la comparta colectivamente y no existe ceremonial alguno que esté asociado a ella. No obstante, se dan ocasiones en que los *baloma* visitan el poblado o toman parte en determinadas funciones públicas, ocasiones en las que son recibidos por la comunidad de una manera colectiva, en que son objeto de ciertas atenciones, estrictamente oficiales y reguladas por la costumbre, y en que actúan y desempeñan su papel en las actividades mágicas.

Así, todos los años, una vez que las cosechas de los huertos se han recogido y adviene una marcada pausa en la labor hortícola porque las nuevas plantaciones aún no pueden trabajarse seriamente, los nativos tienen un tiempo de danzas, festejos y regocijos generales llamado *milamala*. Durante los *milamala* los *baloma* están presentes en el poblado. Retornan a vivir desde Tuma al poblado que era el suyo, en donde ya se han efectuado los preparativos precisos para recibirlos, en donde se han erigido plataformas especiales para acomodarlos, en donde se les ofrecen los dones habituales y de donde, después de que pase la luna llena, se marcharán ceremonialmente; sin embargo, las ceremonias de despedida no implican cumplido alguno.

Los *baloma* también desempeñan un importante papel en la magia. En los hechizos mágicos se recitan nombres de espíritus ancestrales y, de hecho, tales invocaciones son quizás el más prominente y, persistente de los rasgos de los embrujos. Además, en algunas celebraciones mágicas, se realizan ofrendas a los *baloma*. Existen trazas de la creencia en que los espíritus ancestrales desempeñan cierta función en el logro de los fines de las citadas ceremonias; de hecho, el único elemento ceremonial (en sentido restringido) que yo conseguí detectar en tales celebraciones son esas ofrendas a los *baloma*.[28] Deseo añadir en este lugar que no hay relación alguna entre el *baloma* de un difunto y las reliquias de su cuerpo, como por ejemplo su cráneo, su mandíbula, los huesos de sus brazos y piernas y su cabello, que sus familiares recogen y utilizan como marmita de cal, espátulas de cal y collar respectivamente. En esto no se da la relación que existe en otras tribus de Nueva Guinea.[29]

Los hechos relacionados con los *milamala* y con el papel mágico de los espíritus han de ser considerados en detalle.

La fiesta anual, los *milamala*, es un fenómeno social y mágico-religioso sumamente complejo. Puede llamársele un «festival de la recolección» y se celebra después de que la cosecha del ñame está ya recogida y los graneros plenos. Y, sin embargo, es en cierta medida curioso que no exista una referencia directa, ni siquiera indirecta, a las actividades agrícolas en los *milamala*. No hay nada en esta fiesta, que tiene lugar una vez que los viejos huertos han dado ya su fruto y en la espera de plantar los nuevos, que pudiera implicar consideración retrospectiva alguna del trabajo hortícola del año que ha acabado o perspectiva de la labor del año por venir. Los *milamala* son un período de danzas. Las danzas duran, por lo general, sólo el período íntegro de los *milamala*, pero pueden prolongarse por otra luna e incluso por dos. Tal prolongación se llama *usigula*. En otros períodos del año no se dan danzas propiamente dichas. Se abren los *milamala* con ciertas celebraciones ceremoniales unidas a éstas y al primer toque del tambor. Este período anual de festejos y bailes va acompañado, por supuesto, de una clara exaltación de la vida sexual. Además, tienen lugar ciertas visitas ceremoniales, realizadas por la comunidad de un poblado a la de otro, y la respuesta a tales visitas va asociada con regalos y transacciones tales como la compra y la venta de danzas.

Antes de que pasemos al tema propiamente dicho del presente apartado —esto es, la descripción del papel que los *baloma* desempeñan en los *milamala*— parece necesario que ofrezcamos un cuadro general del período festivo, pues de otra manera los detalles concernientes a los *baloma* tal vez aparecerían desenfocados.

Los *milamala* vienen en inmediata sucesión de las actividades de la recogida, que ya presentan por sí mismas un carácter claramente festivo aunque carezcan del fundamental elemento de regocijo del kiriwinés. Con todo, el aborigen halla un placer y una alegría manifiestos en la recogida de la cosecha. Adora su huerto y se enorgullece de veras de lo que éste produce. Antes de que el fruto se almacene por fin en unos graneros especiales, que, con mucho, son los edificios más visibles y pintorescos del poblado, el nativo aprovechará las distintas oportunidades de mostrar la cosecha. Así, cuando los tubérculos de *taitu* (una especie de ñame) —que es con mucho la producción más importante de aquella parte del mundo— se extraen del suelo, se limpian cuidadosamente (le tierra, su pelusa se afeita con una concha y se apilan en grandes montones cónicos. En el huerto se construyen cabañas o refugios especiales para proteger al *taitu* del sol, y los tubérculos se exponen bajo tales abrigos: un gran montón cónico en el

[28] «Ceremonial en sentido restringido» se opone a la mera pronunciación del hechizo sobre un determinado objeto.
[29] Por ejemplo, los Mailu de la costa meridional. Véase *Trans. Roy Soc. South Australia*, vol. XXXIX, pág. 696.

centro, representando lo mejor de la cosecha y, en su torno, varios montoncitos más pequeños, en los que se apilan grados inferiores de *taitu* junto con los tubérculos que se usarán como semilla. En su limpieza los nativos emplean días y semanas, y les apilan artísticamente en montones para que la forma geométrica sea perfecta y sólo sean visibles en la superficie los tubérculos mejores. El propietario y su esposa —si la tiene— son los que efectúan tal labor, pero hay grupos que vienen desde el poblado a pasar por los huertos, realizarse visitas y admirar los ñames. El tema de la conversación lo constituirán las comparaciones y los encomios.

Los ñames pueden permanecer en el huerto por un par de semanas y, tras ese período, se los transportará al poblado. Estas labores tienen un carácter pronunciadamente festivo y los portadores se adornan con hojas, hierbas aromáticas y pinturas faciales, aunque no se trate del «traje completo» del período de danza. Cuando el *taitu* ya se ha transportado al poblado, el grupo vocifera una letanía en la que un hombre dice las palabras y los demás responden con unos gritos estridentes. Generalmente llegan a los poblados a carrera; a continuación todo el grupo se ocupa en colocar el *taitu* en montones cónicos exactamente iguales a los que estaban en los huertos. Estos montones se hacen en el vasto espacio circular que se abre frente a la casa del ñame, donde los tubérculos son al fin almacenados.

Pero antes de que esto se efectúe, el ñame ha de pasarse otro medio mes, o un tiempo similar, en el suelo, en donde se cuenta y admira otra vez. Se le cubre con hojas de palmera para protegerlo del sol y, finalmente, hay otro día festivo en el poblado, en el que los ñames se almacenan en el granero. Esto se lleva a cabo en un solo día, aunque el transporte del ñame al poblado ocupa varios. Esta descripción puede proporcionar cierta idea de la considerable aceleración del *tempo* vital de la localidad por las fechas de la recolección, principalmente porque el *taitu* se transporta a menudo desde otros poblados, y la cosecha es una temporada en la que incluso comunidades que están distantes se visitan.[30]

Cuando el alimento está ya por fin en los almacenes se abre una pausa en el trabajo hortícola de los nativos y esta pausa es la que se llena con los *milamala*. La ceremonia que inaugura todo ese período festivo es, a la vez, una «consagración» de los tambores. Antes de ella ningún tambor había de tocarse en público. Tras la inauguración, los tambores pueden usarse y la danza comienza. La ceremonia consiste, como la mayoría de las ceremonias de Kiriwina, en una distribución de alimento (*sagali*). La comida se apila en montoncitos y se cocina en esta particular ceremonia, colocándose esos montones en platos de madera o en cestos. A continuación se acerca un hombre y pronuncia en voz alta un nombre ante cada uno de los montones.[31] La esposa, u otro pariente femenino, del hombre que ha sido llamado toma el alimento y se lo lleva a su cabaña, donde es consumido. Tal ceremonia (llamada la distribución del *sagali*) no nos parece que se trate de una fiesta, principalmente porque su clímax —tal como entendemos el clímax de una fiesta, esto es, el acto dc comer— no se alcanza comunalmente, sino sólo en el círculo familiar. Pero el elemento festivo está en las preparaciones, en la recogida del alimento ya preparado, en hacer de él una propiedad de todos (puesto que cada uno ha de contribuir a escote al fondo común, el cual habrá de dividirse a partes iguales entre todos los que participan) y, por último, en su distribución pública. Tal distribución es la ceremonia de apertura de los *milamala*; los hombres se atavían por la tarde y ejecutan la primera danza.

La vida en el poblado se cambia ahora de 'manera clarísima. Las gentes ya no van a los huertos ni realizan ninguna otra labor rutinaria, como la pesca o la construcción de canoas. Por la mañana el poblado está vivo con todos los lugareños que no han ido al trabajo y, a menudo, con visitantes procedentes de otras localidades. Pero las auténticas festividades comienzan tarde en la jornada. Cuando las horas más calientes del mediodía han pasado ya, en torno a las dos o las tres de la tarde, los hombres engalanan sus cabellos para la fiesta. Consisten estos peinados en un gran número de plumas blancas de cacatúa pegadas al espeso cabello negro, del que brotan en todas direcciones, cual las púas de un puerco espín, formando grandes halos blancos en torno a las cabezas. Un ramillete de plumas rojas que corona esa esfera blanca confiere al todo un cierto tono de color y, de acabado. En contraste con la abigarrada variedad de peinados festivos fabricados con plumas que encontramos en muchas otras regiones de Nueva Guinea, los kiriwineses sólo cuentan con este tipo de adorno que todos los individuos repiten en cada forma de danza. Y no obstante, en unión de los penachos de casuario guarnecidos con plumas rojas e insertos en el cinturón y los brazaletes, la apariencia general del danzarín posee un fantástico encanto. Con los movimientos rítmicos y regulares de la danza el atavío parece mezclarse con el bailarín y los colores de los penachos negros ribeteados en rojo armonizan bien con sus morenas pieles. El peinado blanco y la figura broncínea parecen transformarse en una unidad armoniosa y fantástica, algo salvaje

[30] En esta corta y puramente descriptiva exposición de la cosecha he evitado a propósito el hacer uso de tecnicismos sociológicos. El complejo sistema de los mutuos deberes de los hortelanos es un aspecto en extremo interesante dentro de la economía social de los kiriwineses. Será descrito en otro lugar.

[31] En éste y en otros ejemplos no entro en detalles sociológicos que no apunten directamente al tema de este trabajo.

pero en absoluto grotesco, que se mueve rítmicamente contra el telón de fondo del canto melodioso y monótono, y del poderoso tañer de los tambores.

En algunas danzas se utiliza un escudo pintado de baile, en otras se sostienen en las manos flámulas de hojas de pándano. Estas últimas danzas, que siempre son de un ritmo mucho más lento, están desfiguradas (para el gusto europeo) por la costumbre de que los hombres se pongan las faldillas de hierba que usan las mujeres. La mayoría de las danzas son circulares, los tañedores del tambor y los cantantes se colocan en medio mientras los danzarines evolucionan en círculo en torno suyo.

Las danzas ceremoniales con ornamentación plena no se ejecutan jamás durante la noche. Cuando el sol se pone los hombres se dispersan y se despojan de sus plumas. Los tambores enmudecen por un rato: es la hora en la que los nativos efectúan la principal comida de la jornada. Una vez de noche, los tambores vuelven a sonar y los bailarines, que ahora ya no llevan atavíos, vuelven a formar círculo. En ocasiones cantan una auténtica canción de danza, tocan un ritmo que es apropiado para el baile y, las gentes ejecutan una danza regular. Pero, por lo general y, sobre todo ya avanzada la noche, el canto cesa y la danza se abandona, y sólo los tañidos del tambor se continúan. Las gentes, hombres, mujeres y niños se juntan ahora al grupo central de tamborileros y caminan en su torno por parejas y tríos, las mujeres con los niños pequeños en los brazos o en el pecho, los ancianos y las ancianas llevando a sus nietos de la mano, todos caminando con infatigable perseverancia el uno tras el otro, fascinados por el rítmico tañer de los tambores y siguiendo la rueda del círculo, sin propósito ni fin. De tiempo en tiempo los danzarines entonan un largo «Aa...a; Ee...e», con un acento agudo en el final; simultáneamente los tambores dejan de batir y, por un momento, el infatigable carrusel parece haberse liberado de su hechizo sin que por ello se rompa o cese de moverse. Seguidamente, sin embargo, los tañedores del tambor vuelven a hacer sonar su interrumpida música, sin duda para delicia de los danzarines pero para desesperación del etnógrafo, que ya ve ante sí una fúnebre noche blanca. Este *karibom*, pues así se lo llama, proporciona a los pequeños la oportunidad de jugar, brincando y cruzándose en la cadena en lento mover de los adultos; deja que los ancianos y las mujeres disfruten activamente de, por lo menos, una suerte de imitación de la danza; y también es el tiempo apropiado para los avances amorosos entre los jóvenes.

La danza y el *karibom* se repiten día tras día y noche tras noche. Según la luna avanza, el carácter festivo, el cuidado y la frecuencia con que tales danzas ceremoniales se ejecutan y su duración, van en aumento; las danzas comienzan antes y el *karibom* dura casi toda la noche. La vida toda de los poblados se modifica y exalta, y grandes grupos de jóvenes de ambos sexos visitan los poblados vecinos. Desde muy lejos se hacen presentes de comida, y en los caminos se pueden encontrar a gentes cargadas de plátanos, cocos, racimos de nueces de areca y de taro. Se celebran algunas importantes visitas ceremoniales, en las que todo el poblado, bajo la jefatura del cacique, visita a otro de manera oficial. Tales visitas están a veces en relación con importantes transacciones, como la venta de danzas, pues éstas son monopolio y han de comprarse a elevado precio. Tal, transacción es un pedazo de la historia nativa y se hablará de ella por años y generaciones. Tuve la bastante suerte como para asistir a una visita relacionada con una transacción de esa índole, que siempre consiste en varias visitas, en cada una de las cuales el grupo de los visitantes (que son siempre los vendedores) ejecuta la danza de manera oficial y los espectadores la aprenden así, juntándose algunos de ellos a los bailarines.

Todas esas grandes visitas oficiales se celebran con considerables regalos, que siempre son ofrecidos a los huéspedes por parte de los anfitriones. Éstos, a su vez, visitarán a los que habrán sido sus huéspedes y recibirán también sus regalos por parte de aquellos.

Hacia el fin de los *milamala* las visitas se suceden casi a diario y, desde poblados que están muy distantes. Antaño, tales visitas tenían un carácter mixto. Sin duda alguna se trataba de visitas de paz, y así habían de ser, pero siempre se escondía algún peligro tras su oficial carácter amistoso. Los grupos visitantes iban siempre armados y era en ocasiones tales cuando todo el aparato de las armas era expuesto. De hecho, incluso ahora el portar armas no ha desaparecido del todo, si bien en el presente éstas no son sino artículos de decoración y exhibición, a causa de la influencia del hombre blanco. Las grandes espadas de madera, algunas de las cuales están preciosamente talladas en madera dura, los bastones de marcha también tallados, y las cortas jabalinas ornamentales —objetos todos conocidos por las colecciones de Nueva Guinea que se exhiben en los museos— pertenecen a esta clase de armas. Sirven a la vez al propósito de la vanidad y de los negocios. La vanagloria, la exhibición de riqueza, de objetos preciosos y bellamente ornamentados, es una de las pasiones reinas del kiriwinés. Contonearse con una larga espada de madera de apariencia asesina, aunque delicadamente tallada y pintada de negro y rojo, es un elemento esencial en la diversión del joven aborigen pintado de fiesta, con su nariz blanca pegada a una cara del todo ennegrecida o con un ojo amoratado o alguna de las un tanto confusas curvas que corren por todo el rostro. Era frecuente antaño que se le desafiase a usar tales armas e incluso ahora tendrá recurso a ellas en el calor blanco de la pasión. Ya sea que desea a una muchacha, o que es deseado por ella, el caso es que sus avances, a menos que sean muy hábilmente conducidos, no dejarán de causar

alguna inquina. Las mujeres y la sospecha de prácticas mágicas son las causas principales de querellas y reyertas en los poblados, peleas que, como corresponde al apresuramiento general de la vida de la tribu durante los *milamala*, tenían y tienen su gran temporada por tales fechas.

Hacia el tiempo de la luna llena, cuando el entusiasmo comienza a alcanzar su punto álgido, los poblados se decoran con una exhibición de comida lo más vasta posible. No se saca el *taitu* fuera de los graneros de ñame, si bien es visible en ellos gracias a los grandes intersticios de los pivotes que constituyen la pared de los almacenes. Los plátanos, el taro, los cocos y demás se colocan de una manera que describiremos después con detalle. También se efectúa una exhibición de los *vaigu'a*, o sea, los objetos de valor de los nativos.

Los *milamala* concluyen en la noche de luna llena. El tambor no cesa de sonar inmediatamente después, pero toda danza propiamente dicha se detiene, excepto cuando se prolongan los *milamala* por un período especial de danzas extras, lo que se llama *usigula*. Por lo general, el monótono e insípido *karibom* se celebra noche tras noche, incluso meses después de haber pasado los *milamala*.

Yo he vivido la temporada de los *milamala* en dos ocasiones: una en Olivilevi, el poblado «capital» de Luba, región de la parte meridional de la isla en donde los *milamala* se celebran un mes antes que en Kiriwina propiamente dicha. Vi allí tan sólo los últimos cinco días, de esos festivales, pero en Omarakana, el principal poblado de Kiriwina, presencié, de principio a fin, todas las ceremonias. Allí fui testigo de, entre otras cosas, una gran visita, cuando To'uluwa se fue con todos sus hombres al poblado de Libuto, relacionada con la compra de la danza llamada *rogaiewo*, por parte de la comunidad de este último a sus visitantes.

Pasemos ahora a aquel aspecto de los *milamala* que realmente pertine al tema que tratamos en este ensayo, a saber, el papel que los *baloma* desempeñan en estas festividades, durante las que efectúan su anual visita a sus poblados nativos.

Los *baloma* saben cuándo se aproxima la festividad en razón de que éste se celebra siempre en un tiempo fijo del año, esto es, en la primera mitad del mes lunar, que también se llama *milamala*. Tal mes está determinado —como, en general, todo el calendario aborigen— por la posición de las estrellas. Y, en Kiriwina propiamente dicha, la luna llena de los *milamala* cae en la secunda mitad de agosto o primera de septiembre.[32]

Cuando tal ocasión se acerca, los *baloma* aprovechan cualquier corriente de viento favorable que pueda soplar y se embarcan en Tuma para sus poblados nativos. No está del todo claro para los aborígenes en dónde residen los *baloma* durante los *milamala*. Es probable que lo hagan en los hogares de sus *veiola*, esto es, de sus parientes maternos. Posiblemente acampen, al menos algunos de ellos, en la playa, cerca de las canoas, si es que ésta no está muy lejos, del mismo modo que lo haría un grupo de deudos cercanos procedentes de otro poblado o isla.

Sea como sea, el caso es que en el poblado se efectúan preparativos para acogerles. Así, en aquellos que son pertenencia de caciques, se erigen unas plataformas especiales, bastante altas si bien pequeñas, para los *baloma* del *guya'u* (el jefe). Se supone siempre que éste ha de encontrarse en una posición física más alta que la de los plebeyos. No podría especificar aquí por qué las plataformas para los *guya'u* espíritus son tan sumamente altas (miden de 5 a 7 metros de altura).[33] A más de las plataformas se efectúan otros preparativos en relación con la exhibición de alimentos y de objetos preciosos y ello con la intención abierta de agradar a los *baloma*.[34]

---

[32] Las divisiones del calendario en las Trobriand se complican por el hecho de que existen cuatro regiones y que cada una de éstas coloca el comienzo del año, esto es, el fin de la luna de los *milamala*, en tiempo diferente. Así, en Kitava, isla situada al este de la principal del grupo, los *milamala* se celebran en parte de junio o julio. En los distritos del sur y del oeste de la isla principal (Bwoiowa) y de algunas islas occidentales como Kaileula y otros, los *milamala* se celebran en julio y agosto, y en agosto y septiembre en los distritos centrales y orientales de la isla principal, en la zona que los nativos llaman Kiriwina, y, por fin, en septiembre u octubre en Vakuta, la isla situada al sur de Bwoiowa. Así la fecha de la festividad, y con ésta todo el calendario, varía en un lapso de cuatro lunas en una región. Asimismo parece que las fechas de las actividades hortícolas también varían de acuerdo con el calendario. Los nativos hicieron hincapié en ello, pero durante el año que estuve en Bwoiowa hallé en que los huertos estaban más avanzados en Kiriwina que en la región accidental, con todo y haber una luna de ventaja entre esta última región y Kiriwina.

Las fechas de las lunas vienen fijadas por la posición de las estrellas, arte astronómico en el que sobresalen los nativos de Wawela, un poblado situado en la playa de la mitad sur de la isla principal. El reverendo M. K. Gilmour me dijo que la aparición del *palolo*, el anélido marino *Eunice Viridis*, lo que acontece en los arrecifes próximos a Vakuta, es un factor muy importante a la hora de regular el calendario nativo y que, de hecho, decide la cuestión en los casos dudosos. Este gusanito aparece en ciertos días al acercarse el fin de la luna llena, que cae a primeros de noviembre o a últimos de octubre y éste es el tiempo de los *milamala* de Vakuta. Sin embargo, los nativos de Kiriwina me dijeron que ellos se fiaban completamente del conocimiento astronómico de los hombres de Wawela.

[33] Durante los *milamala* que yo presencié en Omarakana o en Olivilevi no se erigió ningún *tokaikaya*. Tal costumbre esta de capa caída, y la erección del *tokaikaya* requiere una mano de obra y un trabajo considerable. Vi uno en el poblado de Gumilababa, en donde reside uno de los caciques de más alto rango (Mitakata, un *guya'u* de la estirpe de los *Tabalu*).

[34] Hasta qué punto, a más de la finalidad que se alega, entran en juego la vanidad y la motivación estética a la hora de preparar tales exhibiciones, es algo que no podernos tratar aquí.

La exhibición de objetos preciosos se llama *ioiova*. El cacique de cada poblado, o los caciques, pues son a veces más de uno, poseen generalmente una plataforma cubierta, más pequeña que la anterior, en los aledaños de sus cabañas. A ésta se la conoce con el nombre de *buneiova* y sobre ella se exhiben las cosas de valor que posee tal hombre, esto es, los objetos que designa el nombre nativo de *vaigu'a*. Grandes y pulimentadas hojas de hacha, cuentas de discos de concha roja, grandes brazos de concha que se fabrican con la llamada conus, dientes circulares de cerdo o su imitación, éstos, y éstos sólo, son los objetos que constituyen el *vaigu'a* propiamente dicho. Se colocan todos sobre la plataforma y las cuentas de *kaboma* (discos de concha roja) se cuelgan bajo el techo del *buneiova*, de suerte que sean fácilmente accesibles a la vista. Cuando no había *buneiova* vi plataformas temporales, dotadas de techo y erigidas dentro del poblado, sobre las que se exhibían los objetos de valor. Tal exposición tiene lugar en los tres últimos días de la luna llena y los artículos se colocan de mañana y se retiran con la noche. Lo que ha de hacerse al visitar un poblado en el que se celebra el *ioiova* es contemplar esos objetos, tomarlos incluso en las manos, preguntar sus nombres (cada artículo individual del *vaigu'a* tiene un nombre que le es propio) y, por supuesto, expresar gran admiración.

Además de la exhibición de objetos preciosos se celebra otra más, ésta de alimentos, que proporciona a los poblados un aspecto mucho más llamativo y festivo. Se erigen a tal fin largos andamiajes de madera, llamados *lalogua*, que consisten en pivotes verticales de 2 o 3 metros de altura clavados en el suelo y cruzados por una o dos hileras de vigas horizontales. A éstas se atan racimos de plátanos, de taro y de ñame de tamaño excepcional, y de cocos. Tales monumentos se colocan en rededor de la plaza central (*baku*), que es la pista de baile y el centro de la vida ceremonial y festiva de todo poblado. El año en el que yo estuve en Bwoiowa fue de extraordinaria escasez y el *lalogua* no pasaba de 30 a 60 metros, con lo que sólo rodeaba un tercio, o menos aún, del *baku*. Varios informadores, sin embargo, me dijeron que en un año de abundancia aquél podría no sólo rodear la plaza central en su integridad, sino también la calle circular que es concéntrica al baku, e incluso salir fuera del poblado al «camino real», que es el sendero que une un poblado con otro. Se supone que el *lalogua* es grato para los *baloma*, quienes se enojan cuando la exhibición de alimentos es pequeña.

Todo esto es únicamente una exposición que ha de proporcionar a los *baloma* un placer puramente estético. Pero aparte de ésta, reciben también pruebas más sustanciosas de afecto, en forma de ofrendas directas de comestibles. La primera comida que se les ofrece tiene lugar durante el *katukuala*, o fiesta de apertura de los *milamala*, que es con la que ese período en realidad comienza. El *katukuala* consiste en una distribución de comida ya cocinada que se efectúa en el *baku* y para la que todos los miembros de la tribu aportan alimentos que luego les serán redistribuidos.[35] La comida es expuesta a los espíritus, colocándola en el *baku*. Los *baloma* se reparten la «sustancia espiritual» de la comida de igual manera que se llevan a Tuma el *baloma* de los objetos preciosos con que los hombres se atavían al morir. A partir del momento del *katukuala* (que está relacionado con la inauguración de los bailes) el período festivo comienza también para los *baloma*. Su plataforma se coloca, o debe colocarse, en el *baku* y se afirma que los espíritus miran la danza y disfrutan de ella, aunque, de hecho, sea mínima la atención que los aborígenes prestan a su presencia allí.

A diario la comida se cocina temprano y se expone en grandes y bellos platos de madera (*kabome*) en el hogar de cada uno, destinados a los *baloma*. Después de más o menos una hora el alimento se retira y se ofrece a algún amigo o deudo que, a su vez, regalará al donante un plato equivalente. Los caciques gozan del privilegio de ofrecer a los *tokay* (los plebeyos) carne de cerdo y nuez de betel y de recibir a cambio pescados y frutas.[36] Esta comida que se ofrece a los *baloma* y que después se entrega a un amigo o pariente se conoce con el nombre de *bubualu'a*. Generalmente se coloca sobre el camastro de la cabaña y el hombre, posando el *kaboma*, dice: *Balom kam bubualu'a*[xxix]. Es un rasgo universal de todas las ofrendas y regalos efectuados en Kiriwina el que se acompañen de una declaración oral.

Silakutuva es el nombre que se usa para un plato de cocos rayados ofrecido al *baloma* (con las palabras *Balom' kam Silakutuva*) y que después se regalan a alguien.

Es característico que nunca sea el hombre que lo ofrece quien consuma el alimento del *baloma*, sino que sea regalado una vez que el *baloma* lo ha concluido.

[35] Ésta es una de las innumerables distribuciones de alimentos (cuyo nombre genérico es *sagali*) que están relacionadas con casi todos los aspectos de la vida social de las Trobriand. Generalmente es un clan (o dos) el que prepara el *sagali* y los otros clanes reciben la comida. Así, en el Katukuala, el clan Malasi distribuye el primero los alimentos y los *lukulabuta*, *lukuasisiga* y *lukuba* los reciben. Pocos días después se celebra otro *katukuala* con distribución social inversa. Los arreglos duales de los clanes varían de acuerdo con la región. En Omaralana los Malasi gozan de tanto prestigio que forman una mitad para sí y los tres clanes restantes la otra. Nos es imposible entrar aquí en un examen detallado del mecanismo social y de los demás aspectos de los *sagali*.

[36] Por supuesto que los jefes se quedan con tanta carne de cerdo como les sea menester antes de darles nada a los *tokay*. Pero es característico que los privilegios del jefe tengan mucho más que ver con la libertad de dar que con la de consumir. La vanidad es pasión más fuerte que la avaricia, si bien esta reflexión quizás no exprese toda la verdad del asunto.

Por último, en la tarde previa a la partida de los *baloma*, se prepara algo de comida, se colocan convenientemente algunos cocos, plátanos, taro y ñame y se meten en una cesta los objetos preciosos (*vaigu'a*). Cuando el hombre oye el característico tañer de los tambores, que constituye la *ioba* o expulsión de los espíritus, coloca esas cosas afuera para que el espíritu pueda hacerse con su *baloma* de ellas como regalo de despedida (*taloi*). Esta costumbre se llama *katubukoni*. La colocación de tales cosas enfrente de la cabaña (*okaukueda*) no es del todo esencial, en razón de que el *baloma* también puede hacerse con ellas adentro. Ésta fue la explicación que me dieron cuando yo buscaba los regalos de los *baloma* frente a las cabañas y sólo vi en un lugar (frente a la del cacique) unos pocos *tomahawks* de piedra.

Como se ha dicho arriba, la presencia de los *baloma* en el poblado no es asunto de gran importancia en la mente del nativo si lo comparamos con cosas tan absorbentes y fascinantes como la danza, el festejo y la licencia sexual que se dan con gran intensidad durante los *milamala*. Su existencia no está, con todo, enteramente dejada a un lado ni tampoco es, en absoluto, el suyo un papel pasivo; papel que consistiría en la mera admiración de lo que está pasando, o en la satisfacción de comer el alimento que reciben. Los *baloma* tienen muchos modos de manifestar su presencia. Así, mientras están en el poblado, será sorprendente el número de cocos que caen, no por sí mismos, sino porque los recogen los *baloma*. En el transcurso de los *milamala* de Omarakana, cayeron muy cerca de mi tienda dos enormes racimos de cocos. Y es aspecto muy gustoso de esa actividad de los espíritus el que tales cocos sean considerados propiedad pública, de manera que incluso yo disfruté, gratis, de una bebida fabricada con ellos gracias a los *baloma*.

Incluso los pequeños cocos verdes que se caen prematuramente lo hacen con mucha mayor frecuencia durante los *milamala*. Y ésta es una de las formas por las que los *baloma* muestran su displacer, el cual está invariablemente causado por la escasez de comida. Los *baloma* están hambrientos (*kasi molu*, su hambre) y lo manifiestan. Truenos, lluvia, mal tiempo durante los *milamala*, lo que estropea las danzas y fiestas, es otra forma más efectiva con la que los espíritus muestran su cólera. De hecho, durante mi estancia la luna llena cayó, tanto en agosto como en septiembre, en días húmedos, lluviosos y tormentosos. Y mis informadores eran capaces de demostrarme, haciendo uso de la experiencia real, la relación entre, por un lado, la escasez de alimento y unos malos *milamala* y, por otro, la cólera de los espíritus y el mal tiempo. Éstos pueden ir incluso más lejos y ocasionar sequías, estropeando de esta manera las cosechas del año siguiente. Ésta es la razón por la que, muy a menudo, varios años de escasez se sigan, puesto que un año infausto y unas cosechas pobres, hacen a los hombres imposible la preparación de buenos *milamala*, lo que a su vez encolerizará a los *baloma*, quienes estropearán las cosechas del año siguiente, y así sucesivamente en un círculo vicioso.

En ocasiones los *baloma* también se aparecen en sueños a los hombres durante los *milamala*. Es muy frecuente que los parientes, principalmente los que han fallecido hace poco, se presenten en un sueño. Por lo general piden comida y su deseo se ve colmado con regalos de *bubualu'a* o de *silakutuba*.

A veces tienen algún mensaje que comunicar. En el poblado de Olivilevi, que es el principal de Luba, o sea, la región meridional del Kiriwina, los *milamala* a los que yo asistí fueron muy pobres, pues a duras penas contaban con exhibiciones de alimentos. El jefe, Vanoi Kiriwina, tuvo un sueño. Iba a la playa —que dista sobre media hora del poblado— y vio una piragua con espíritus que venían navegando hacia la isla procedentes de Tuma. Estaban coléricos y le dijeron: «¿Qué hacéis en Olivilevi? ¿Por qué no nos dais comida para comer y agua de coco para beber? Os enviamos esta lluvia pertinaz porque estamos airados. Para mañana preparad mucha comida; comeremos y hará buen tiempo; entonces podréis bailar». Este sueño fue del todo cierto. Al día siguiente todos pudieron ver un puñado de arena blanca en el umbral (*okaukueda*) de la *lisiga* de Vanoi (la cabaña del jefe). En qué sentido tal arena estaba relacionada con el sueño, ya fuera que los espíritus la hubieran traído o que lo hubiese hecho Vanoi en su existencia y paseo durante el sueno, ninguno de estos detalles estaba claro para mis informadores, entre los que se encontraba Vanoi en persona. Pero lo cierto era que tal arena era una prueba de la ira de los *baloma* y de la realidad del sueño. Por desgracia, la profecía del buen tiempo fracasó completamente y no se danzó aquel día a causa del diluvio. ¡Tal vez los espíritus no estuvieron del todo satisfechos con la cantidad de comida que se les ofreció aquella mañana!

Sin embargo, los *baloma* no son por entero materialistas. No sólo se duelen de la escasez de comida y de las ofrendas pobres, sino que también montan estricta vigilancia sobre el mantenimiento de las costumbres y castigan con su displacer cualquier infracción de las normas consuetudinarias y tradicionales que es menester observar en el transcurso de los *milamala*. Así se me dijo que los espíritus desaprobaban enérgicamente la pereza y dejadez generales con las que se celebran los *milamala* en el presente. Antaño, nadie habría ido a trabajar a los campos ni hubiera realizado labor alguna durante el período festivo. Todos habían de concentrarse en el placer, la danza y la licencia sexual, para ser gratos a los *baloma*. En nuestros días, las gentes van a sus huertos y se ocupan allí de fruslerías o continúan

preparando la madera para la construcción de cabañas o de piraguas, y los espíritus no aprecian esto. Por consiguiente, su cólera, que se traduce en lluvia y tormentas, estropea los *milamala.* Tal fue el caso en Olivilevi y más tarde en Omarakana. En este último lugar se daba, por añadidura, otra causa para su ira, relacionada con la presencia allí del etnógrafo, y tuve que escuchar varias veces alusiones de reproche por parte de los ancianos y del mismo jefe, To'uluwa. El hecho fue que yo había comprado en otros poblados unos veinte escudos de danza (*kaidebu*) y deseaba ver cómo eran los bailes que se ejecutan con ellos. Pues bien, en Omarakana tenían una sola danza en curso, el *rogaiewo*, que es un baile ejecutado con los *bisila* (penachos de pándano). Yo distribuí los *kaidebu* entre la juventud dorada de Omarakana y, por ser el encanto de la novedad demasiado fuerte (el caso era que no contaban con bastantes *kaidebu* para la danza desde hacía por lo menos cinco años), se pusieron al punto a bailar *gumagabu*, una danza que se ejecuta con esos escudos. Ésta fue una seria transgresión de las normas de la costumbre (aunque yo no lo sabía por aquel tiempo), pues toda nueva forma de danza ha de inaugurarse ceremonialmente.[37] Los *baloma* se resintieron mucho por tal omisión, de donde vino el mal tiempo, la caída de los cocos y lo demás. Esto me fue echado en cara varias veces.

Después de que los *baloma* han gozado de su recepción por dos o cuatro semanas (los *milamala* tienen un final ya fijado, esto es, el segundo día después de la luna llena, pero pueden comenzar en cualquier momento entre la luna llena anterior y la luna nueva), habrán de abandonar sus poblados nativos y retornar a Tuma.[38] Tal retorno es obligatorio y está inducido por la *ioba* o expulsión ceremonial de los espíritus. La segunda noche después de la luna llena, aproximadamente una hora antes del amanecer, cuando canta el frailecillo (*saka'u*) y aparece en el cielo el lucero matutino (*kabuana*), la danza, que ha venido celebrándose durante toda la noche, cesa y los tambores entonan un ritmo peculiar, el del *ioba*.[39] Los espíritus conocen tal ritmo y se preparan para su viaje de retorno. El poder de ese ritmo es tal que si alguien lo ejecutase dos noches antes, todos los *baloma* abandonarían el poblado y regresarían al mundo del más allá. El ritmo del *ioba* es, en consecuencia, un estricto tabú mientras los espíritus están en la localidad y no pude conseguir que ninguno de los muchachos de Olivilevi me diese una muestra de tal ritmo en lo que duraron los *milamala*, mientras que, en un tiempo en el que no había espíritus en el poblado (dos meses antes de los festejos), pude obtener en Omarakana una ejecución íntegra del *ioba*. Al tiempo que se tañe el *ioba* en los tambores, los nativos se dirigen a los *baloma* los conminan a irse y les dicen adiós:

Baloma, 0!
Bukulousi, 0!
Bakalousi ga
Yuhuhuhu...

Esto es: «Oh, espíritus, marchaos, nosotros no nos iremos (nosotros nos quedaremos)». El último sonido no parece ser sino una suerte de grito para azuzar a los *baloma* perezosos y espolearlos en la ida.

Este *ioba*, que tiene lugar de la manera descrita arriba antes de la aurora y en la noche de Woulo, es el principal. Está destinado a expulsar a los espíritus que son fuertes, a los que pueden caminar. Al día siguiente, antes del mediodía, se celebra otro *ioba* llamado *pem ioba* o expulsión de los tullidos. Su propósito es librar al poblado de los espíritus de las mujeres y los niños, de los débiles y mutilados. Se ejecuta de la misma manera, con el mismo ritmo y con las mismas palabras.

En ambos casos el cortejo comienza al extremo del poblado que está lo más lejos posible de donde el camino a Tuma pasa por el bosquecillo de la localidad (*weika*), de manera que ninguna parte de ésta quede sin «barrer». Los nativos avanzan por el poblado, se paran un cierto tiempo en el *baku* (plaza central) y a continuación van hasta el lugar en el que el camino a Tuma deja ya el pueblo. Allí acaban el *ioba* y siempre lo concluyen con el ritmo de una forma particular de danza, el *kasawaga*.[40]

---

[37] Así, la danza general se inaugura con el primer batir del tambor (*katuvivisa kasausa'u*), lo que está relacionado con el *katukuala*. El *kaidebu* ha de comenzarse por separado, con el *katuvivisa kaidebu*.

[38] Existen nombres para cada uno de los días próximos a la luna llena. Así el día (y la noche) de luna llena se llama *Yapila* o *Kaitaulo*. El día antes *Yamkevila*, el previo a éste *Ulakaiwa*. El día después de la luna llena se llama *Valaita* y el siguiente *Woulo*. El *ioba* tiene lugar en la noche de *Woulo*.

[39] Los tambores de los Kiriwineses son: 1), el gran tambor (del tamaño normal de un tambor de Nueva Ginea), llamado *kasansa'n* o *kupi* (esta última palabra es un sinónimo obsceno referido al *glans penis*), y 2), el tambor pequeño, como un tercio del grande y al que se llama *Katunenia*. Todos los sones del tambor son combinación de dos dos, pues el *Kupi* y el *Katunenia* tienen timbres distintos.

[40] Existen dos tipos de danza principales en Bolowa. Las danzas circulares, en las que la orquesta (los tambores y los cantantes) se colocan en el centro y los ejecutantes evolucionan en su torno, siempre en sentido contrario al de las agujas de un reloj. A su vez estas danzas se subdividen en: l), las danzas *bisila* (gallardete del pándamo) de movimientos lentos; 2), las danzas *kitatuva* (dos manojos de hierbas), de movimientos rápidos, y 3), las danzas *kaidebu* (escudos de madera pintados), de movimiento semejante al anterior. En las danzas *bisila* las mujeres pueden tomar parte (aunque ello sea muy excepcional) y todos los ejecutantes llevan

Así terminan los *milamala*.

Esta información, tal como la exponemos aquí, fue recogida y anotada antes de que yo tuviese la oportunidad de presenciar el *ioba* en Olivilevi y, es correcta en todo punto, completa y detallada. Mis informadores me dijeron incluso que sólo los muchachos muy jóvenes son los que tañen el tambor y que los ancianos no desempeñan un gran papel en el *ioba*. Sin embargo, tal vez no haya ejemplo alguno en mis prácticas sobre el terreno en que recibiera una demostración más sorprendente de la necesidad de presenciar las cosas por mí mismo, como la que recibí cuando hice el sacrificio de levantarme a las tres de la madrugada para ver la ceremonia. Iba preparado para ser testigo de uno de los momentos más cruciales e importantes de todo el ciclo habitual de los eventos anuales y me anticipaba de una manera concreta la actitud psicológica de los nativos hacia los espíritus, esto es, su temor, reverencia y demás. Yo pensaba que una crisis tal, relacionada con una creencia bien definida, se expresaría, de una u otra suerte, de una manera externa y de que iba a manifestarse algún «éxtasis» dentro del poblado.

Cuando llegué al *baku* (la plaza central) media hora antes del amanecer, los tambores sonaban aún y todavía había algunos danzarines moviéndose pesadamente en derredor de los músicos, no en una danza regular, sino al rítmico paso del *karibom*. Cuando se oyó el *saka'u* todos se marcharon en silencio, los jóvenes por parejas, y sólo se quedaron a despedir a los *baloma* unos cuantos rapaces que tañían los tambores, además de mi informador y yo. Nos fuimos al *kadumalagala valu*, que es el punto en el que el camino hacia el poblado siguiente dejaba el nuestro, y comenzamos a expulsar a los *baloma*. ¡No puedo imaginar celebración menos digna al pensar en los espíritus ancestrales a los que se dirigían! Me mantuve a distancia para no interferir el *ioba*, pero poco es lo que la presencia de un etnógrafo podía interferir o estropear. Los niños, de seis a doce años, comenzaron a dirigirse a los espíritus con las palabras que antes me habían proporcionado mis informadores. Hablaban aquéllos con la misma mezcla característica de arrogancia y timidez con la que solían dirigirse a mí al pedirme tabaco o al hacer alguna observación jocosa, de hecho, con el típico tono de los muchachitos callejeros que cometen alguna travesura que sanciona la costumbre, como por ejemplo lo que se hace en el día de Guy Fawkes[*] o en similares ocasiones. Así iban caminando por el poblado y, casi no se veía a ningún adulto. Aparte de éste, el único signo de vida era el llanto en una cabaña en la que una muerte había acaecido hacía poco. Se me había dicho que lo propio en el *ioba* era llorar porque los *baloma* de la propia parentela se marchaban. Al día siguiente, el pem ioba era algo aún más baladí: los muchachos representaban su papel entre risas y bromas y los viejos los miraban sonriendo y divirtiéndose a costa de los pobres espíritus tullidos que tenían que marcharse cojeando. Y, sin embargo, es indudable que el *ioba*, en cuanto suceso, en cuanto punto crítico en la vida tribal, es un asunto de importancia. En ninguna circunstancia se podría omitir.[41] Como se ha apuntado ya, el *ioba* no se celebra si no es a su debido tiempo y no puede jugarse con el ritmo de sus tambores. Pero en su celebración no tiene trazas de santidad, ni de seriedad siquiera.

Hay un hecho relacionado con el *ioba* que es menester mencionar aquí porque en un sentido parece cualificar la afirmación general que hicimos al comienzo del presente ensayo, a saber, que no existe conexión alguna entre las ceremonias mortuorias y los espíritus que se han ido. El hecho que nos ocupa es que el cese del duelo (lo que se conoce como el «lavado de la piel» *iwini wowoula*, o sea, literalmente: «él —o ella— lava su piel») siempre tiene lugar después de los *milamala* en el día que sigue al *ioba*. La idea que subyace a esto parecería apuntar a que el luto se guarda también durante los *milamala*, puesto que el espíritu está allí para verlo y, en cuanto este espíritu se va, «la piel se lava». Pero es hasta cierto punto extraño que jamás hallara nativo alguno que ofreciese esta explicación, o que al menos la apoyase de grado como válida. Por supuesto, cuando se los pregunta: «¿Por qué os laváis la piel inmediatamente después del *ioba*?», se recibe invariablemente la respuesta: *Tokua bogwa bubunemasi* («es nuestra vieja costumbre»). Entonces habrá que divagar y, al fin, hacerles la pregunta que ya sugiere la respuesta. Y a ésta (como a todas las preguntas capciosas que contienen una afirmación falsa o dudosa) los aborígenes siempre contestan negando y, de no ser así, consideran que esa otra opinión es una nueva y clarificarán el problema un poco, si bien tal consideración y aquiescencia es al momento distinguible de la directa confirmación de un enunciado. Nunca tropecé con la más mínima dificultad al decidir si una opinión

---

faldillas femeniles. El segundo grupo de danzas son las kasawaga, en las que danzan tres hombres, siempre imitando los movimientos de un animal, aunque tales movimientos están muy convencionalizados y carecen de realismo. Estas danzas no son circulares, no existen canciones (como regla general) para acompañarlas y la orquesta consiste en cinco tambores *kupi* y uno *katunenia*.

[*] Celebración con la que en Inglaterra se conmemora el día 5 de noviembre el fracaso de la Conjuración de la pólvora —que capitaneó Guy Fawques en 1606—, y que se caracteriza, entre otras cosas, por el uso de cohetes y colectas callejeras por parte de los niños. (*N. del T.*)

[41] Cuando un poblado está de luto (*bola*) y, los tambores son tabú, el *ioba* se celebra merced a una concha de caracola (*ta'uio*), pero no debe omitirse ni siquiera en esas circunstancias.

obtenida era una consideración nativa, ortodoxa, habitual y bien establecida o, por el contrario, se trataba de una idea nueva para la mente del aborigen.[42]

A esta descripción de detalles pueden seguirse algunas observaciones generales sobre la actitud de los nativos con respecto a los *baloma* en el transcurso de los *milamala*. Tal actitud viene caracterizada por la manera en que los salvajes hablan de aquéllos, o se comportan en el curso de las celebraciones ceremoniales; esto es menos tangible que los objetos habituales y es más difícil de describir, pero se trata de un hecho y ha de ser expuesto como tal.

Los *baloma*, durante su estancia por los *milamala*, nunca asustan a los aborígenes y, por lo que a éstos respecta, no sienten la más ligera incomodidad para con ellos. Las pequeñas travesuras que realizan para mostrar su ira y demás (véase arriba) están hechas llanamente y a la luz del día y no hay nada «misterioso» en ellas.

Por la noche los aborígenes no se asustan lo más mínimo por caminar en solitario de un poblado a otro mientras que, como ya dijimos, temen hacerlo durante cierto tiempo tras la muerte de un hombre. De hecho, éste es el período de las intrigas amorosas, que comportan paseos solitarios y por parejas. El período más intenso de los *milamala* coincide con la luna llena, que es cuando el miedo supersticioso a la noche se reduce naturalmente a un mínimo. La región entera se ve risueña con la luz de la luna, el sonoro tañer de los tambores y las canciones que resuenan por todo el ámbito. Mientras un hombre se halla fuera del radio de un poblado puede estar oyendo la música del siguiente. No hay aquí nada del ambiente opresivo de los fantasmas, ni de su presencia obsesionante, sino todo lo contrario. El humor de los nativos es alegre y más bien frívolo, y el ambiente en que viven, placentero y luminoso.

Ha de notarse asimismo que aunque se da una cierta comunión entre los vivos y los espíritus en forma de sueños y demás, jamás se supone que estos últimos influyan de una manera seria en el curso de los asuntos tribales. No se detecta traza alguna de adivinación, de tomar consejo de los espíritus o de cualquier otra forma de comunión habitual en cosas de peso.

Aparte de esta carencia de miedo supersticioso, no existen tabúes relacionados con la conducta que los vivos han de observar para con los espíritus. Incluso puede afirmarse con seguridad que tampoco se les guarda mucho respeto. No aparece timidez alguna al dirigirse a los *baloma* o al mencionar los nombres propios de aquellos de entre ellos que posiblemente están en el poblado. Como se dijo arriba, los nativos se divierten a costa de los espíritus tullidos y, de hecho, se permiten todo tipo de chistes con respecto a los *baloma* y su modo de actuar.

Tampoco se dan, excepto en los casos de gentes recientemente fallecidas, grandes sentimientos personales hacia los espíritus. No se hacen preparativos para recibir en particular a ningún *baloma* individual y disponerle una especial recepción, con la posible excepción de los regalos de comida que solicitan en sueños algunos *baloma* individuales.

En resumen: los *baloma* vuelven a su poblado nativo cual si fuesen visitantes procedentes de otro lugar. Se hacen en su honor exhibiciones de comida y de objetos preciosos. Su presencia no es, en modo alguno, un hecho constante en la mente del salvaje, ni tampoco en su expectación de los *milamala* o en sus opiniones sobre los mismos. No se descubre ni el más ligero escepticismo en la mente de los

---

[42] El miedo a las «preguntas que sugieran la respuesta» tal y como lo expresan una y otra vez todas las instrucciones para las prácticas etnográficas sobre el terreno es, de acuerdo con mi experiencia, uno de los prejuicios que más conducen a error. Las «preguntas que sugieren la respuesta» son peligrosas al tratar con un nuevo informador, y ello por la primera media hora o dos horas como máximo de trabajar con él. Pero ninguna labor efectuada sirviéndose de un informador nuevo y, por lo tanto, turbado, merece anotarse. El informador ha de saber que lo que [¿se?] quiere de él son constataciones exactas y detalladas de hechos. Un buen informador, pasados pocos días, será capaz de contradecir y corregir al mismo investigador si éste comete siquiera un *lapsus linguae*, y pensar que existe un peligro en tales casos, por lo que a este tipo de preguntas se refiere, carece en absoluto de base. Además, la auténtica labor etnográfica se mueve mucho más en afirmaciones de detalles reales y que, como regla general, pueden ser comprobados mediante la observación, en la que tampoco se da, en vez alguna, ese peligro de sugerir la respuesta. El único caso en que es preciso hacer preguntas directas, y en el que éstas son el único instrumento del etnógrafo, será cuando es deseo de éste el conocer cuál es la interpretación de una ceremonia o cuál es la opinión de su informador con respecto a un determinado estado de cosas; en estos casos las preguntas sugerentes de una respuesta son en absoluto necesarias. Se le podría preguntar a un nativo, «¿cuál es tu interpretación de tal o cual ceremonia?», y esperar años enteros antes de obtener una respuesta (incluso sabiendo cómo preguntar tal cosa en el lenguaje aborigen). Lo que se estaría haciendo aquí sería, más o menos, pedirle al indígena que se endosase la actitud del etnógrafo y que mirara a las cosas desde la perspectiva de éste. Además, cuando se trata de hechos que están fuera del campo de la observación inmediata, cual las costumbres guerreras a algunos de los vetustos objetos tecnológicos, es del todo imposible trabajar prescindiendo de ese tipo de preguntas, si es que no se quieren omitir muchos aspectos importantes, y como no hay razón terrena alguna para evitarlas, es erróneo estigmatizarlas ya de una manera directa. La investigación etnológica y el examen jurídico son en esencia diferentes, por cuanto que, en este último, el testigo, por lo general, ha de expresar su opinión personal e individual, o bien relatar sus impresiones, cosas ambas que una sugerencia puede modificar; mientras que, por el contrario, en la investigación etnológica se espera que el informador proporcione aquellos objetos de conocimiento tan eminentemente cristalizados y solidificados como puede ser un bosquejo de ciertas actividades rutinarias o una creencia o constatación de la opinión tradicional. En tales casos una pregunta que sugiere ya una respuesta es peligrosa solamente cuando el informador es un individuo perezoso, ignorante o carente de escrúpulos, caso en el que lo mejor será prescindir por entero de él.

aborígenes más civilizados por lo que a la presencia real de los *baloma* en los *milamala* concierne. Pero con respecto a esa misma presencia la reacción emotiva es escasa.

Hasta aquí lo relativo a la visita anual de los *baloma* por los *milamala*. La otra forma en la que influyen en la vida tribal es a través del papel que desempeñan en la magia.

V

La magia representa un papel de gran talla en la vida tribal de los kiriwineses (como sin duda alguna sucede con la mayoría de los pueblos nativos). Todas las actividades económicas de importancia están rodeadas de magia y principalmente aquellas que implican pronunciados elementos de azar, fortuna o peligro. El trabajo hortícola está por entero englobado en prácticas mágicas; la poca caza que efectúan allí tiene su aderezo de hechizos, principalmente si comporta riesgos, y si los resultados no son ciertos y dependen de la suerte se la equipa con sistemas mágicos elaborados. La construcción de piraguas cuenta con una larga serie de encantamientos que es menester recitar en distintas fases del trabajo, como en la tala del árbol y en el ahuecado de la canoa y, ya hacia el fin, en el pintado, ensamblaje y botadura. Y sin embargo, esta magia se practica únicamente en el caso de las piraguas de mayor envergadura marinera. Las canoas pequeñas, de las que se hace uso en la laguna o cerca de la costa, en donde no existe peligro, son del todo dejadas a un lado por parte del brujo. El tiempo —la lluvia, el sol y el viento— ha de obedecer a gran número de hechizos y la responsabilidad para con éstos yace principalmente en algunos expertos eminentes, o, por mejor decir, familias de expertos, que practican ese arte en sucesión hereditaria. En tiempos de guerra —cuando aún peleaban, o sea, antes del gobierno de los blancos— los kiriwineses se servían del arte de ciertas familias de hechiceros profesionales que habían heredado la magia guerrera de sus antepasados. Y, por supuesto, la sazón del cuerpo —esto es, la salud— puede destruirse o reconquistarse por el arte mágico de los brujos que siempre son, al mismo tiempo, curanderos. Si una acción de las arriba mencionadas *mulukuausi* pone en peligro la vida de un hombre, existen hechizos que neutralizan su influencia, aunque el único modo seguro de escapar a tal peligro sea el recurso a una mujer que también sea *mulukuausi*: siempre habrá una mujer de éstas en alguna lejana localidad.

La magia está tan extendida que, cuando yo vivía entre los nativos, solía toparme con celebraciones mágicas que muy a menudo eran del todo inesperadas, además de los casos en los que ya tenía prevista mi asistencia a una ceremonia. La cabaña de Bagido'u, el hechicero de los huertos de Omarakana, no estaba ni a cincuenta metros de mi tienda y aún recuerdo cuando oí su canto en uno de los primeros días de mi llegada, cuando a duras penas sabía yo de la existencia de la magia hortícola. Más tarde se me permitió asistir a esos cantos sobre las hierbas mágicas; de hecho me fue posible gozar de tal privilegio cuantas veces lo deseé y lo hice en varias ocasiones. En muchas ceremonias hortícolas parte de los ingredientes ha de santificarse con una salmodia en el poblado, en la cabaña misma del hechicero y esos ingredientes habrán de ser usados, después, en el huerto propiamente dicho. En la mañana de tal día el hechicero se va en solitario al matorral, en ocasiones muy lejos, para recoger las hierbas que le son menester. En uno de los encantamientos se necesitaban no menos de diez variedades de ingredientes y prácticamente todos eran hierbas. Algunas se hallan en las playas marineras tan sólo, otras han de recogerse en el *railboag* (el pedregoso bosque coralino) y otras en el *odila* o monte bajo. El brujo ha de estar fuera antes del amanecer y habrá de hacerse con todo ese material sin que salga el sol. Las hierbas las guardará en su cabaña, y en torno al mediodía comenzará a cantar su salmodia sobre ellas. Sobre el camastro se extenderá una esterilla y sobre ésta otra. Las hierbas se colocan en una de las mitades de la segunda estera y la otra mitad se dobla sobre ellas. El brujo procede a la salmodia de su hechizo a través de esa abertura. Su boca está muy cerca de los ribetes de la estera, de modo que la voz se concentra íntegramente allí: toda ella entra en la atunelada esterilla en la que se han colocado las hierbas que esperan impregnarse del hechizo: este hacerse con la voz, cuando ésta es portadora del embrujo, es una constante de todas las recitaciones mágicas. Cuando es un objeto pequeño el que ha de encantarse se doblará una hoja, de suerte que forme un tubo, y el objeto se colocará en el final angosto de éste mientras el hechicero canta por el extremo ancho. Pero volvamos a Bagido'u[xxx] y a su huerto mágico: salmodiaba aquél el encantamiento por cosa de media hora o incluso más, repitiendo el hechizo una y otra vez, y repitiendo, además, varias expresiones de éste o varios vocablos importantes de una expresión. El hechizo se canta en voz baja, existiendo una peculiar manera semimelódica de recitación que varía ligeramente de acuerdo con las diversas formas de la magia. La repetición de las palabras es una suerte de hacer penetrar el hechizo en la substancia sobre la que se oficia.

Una vez que el hechicero hortícola ha concluido su embrujo, envolverá las hojas en la estera y las pondrá de lado para usarlas de seguido en el campo, por lo general a la mañana siguiente, Todas las

ceremonias antiguas de magia hortícola tienen lugar sobre el terreno y existen muchos hechizos que han de recitarse en el huerto mismo. Hay todo un sistema de magia hortícola que consiste en una serie de ritos elaborados y complejos, cada uno de los cuales va acompañado de un embrujo. Toda actividad hortícola ha de ser precedida por un rito apropiado: así existe uno para la inauguración general que es previo a cualquier trabajo que se efectúe en los huertos y el tal se celebra en cada uno por separado. El corte de la maleza viene también inaugurado por otro rito y la quema de esa maleza ya cortada y seca es en sí misma una ceremonia mágica y lleva en su cortejo ritos mágicos menores que, se celebrarán por cada porción de terreno, con lo que la celebración en su conjunto se prolonga por más de cuatro días. A continuación, cuando empieza la siembra, tiene lugar una nueva serie de actos mágicos que dura unas pocas jornadas. También la escarda y las cavas preliminares se inauguran por medio de celebraciones mágicas: todos estos ritos son a guisa de marco en el que ha de encajarse el trabajo hortícola. El hechicero es el que ordena los períodos de descanso que es menester observar y su trabajo regula el de la comunidad toda, forzando a los lugareños a desarrollar de manera simultánea ciertas labores y a no retrasarse ni dejar muy atrás a los restantes hortelanos.

Esta cooperación es muy apreciada por la comunidad; de hecho, sería difícil imaginar labor alguna efectuada en los huertos sin la cooperación del *towosi* (hechicero hortícola).[43]

En el arreglo de los huertos los *towosi* tienen muchas cosas que decir y sus consejos son acogidos con gran respeto, respeto qué en realidad es puramente formal en razón de que son muy pocas las cuestiones en torno a la horticultura que se presten a controversia ni aun a duda. En todo caso, los nativos aprecian esa deferencia y gratitud formales a la autoridad hasta un punto que es de veras sorprendente. El hechicero hortícola recibe además su paga, la cual consiste en regalos copiosos de pescado que le ofrecerán los miembros de la comunidad. Hace falta añadir que la dignidad de hechicero se confiere a menudo al cacique del poblado, aunque éste no sea el caso de una manera invariable. Sin embargo, sólo el hombre que pertenece por nacimiento a un cierto poblado y cuyos antepasados maternos han sido siempre los señores de aquél y de su tierra estará en condiciones de «golpear el suelo» (*iwoie buiagu*).

A pesar de su gran importancia, la magia hortícola de los kiriwineses no consiste en ceremonias sacras establecidas que estén rodeadas por tabúes estrictos y celebradas con toda la pompa que los aborígenes puedan idear. Por el contrarío, cualquier persona no iniciada en el carácter de la magia de los kiriwineses podría estar en medio de la más importante de sus ceremonias sin advertir que nada de peso estuviese aconteciendo. Esa persona podría encontrar a un hombre arañando la tierra con una vara o haciendo un montoncillo de hojas y tallos secos, o plantando un tubérculo de taro, o tal vez pronunciando algunas palabras. O si no, tal imaginario espectador podría caminar por uno de los nuevos huertos de los kiriwineses, con su tierra limpia y recientemente removida y su diminuto bosquecillo de tronquitos y pértigas para servir de soporte al *taitu* (terreno que pronto parecerá un campo de lúpulo) y en ese paseo se encontraría con un grupo de hombres parándose aquí y allí y haciendo alguna cosa en cada parcela del huerto. Sólo cuando se salmodiaran los hechizos sobre los campos la atención de nuestro espectador se centraría de modo directo en la celebración mágica. En tales casos, el acto todo, de otra manera insípido, cobra cierta dignidad y grandeza. Puede que se vea a un hombre solo, en pie y con un pequeño grupo detrás de él, dirigiéndose en voz alta a algún poder invisible o, más concretamente y desde el punto de vista de los kiriwineses, derramando tal poder sobre los campos; poder que está en el hechizo que condensa en sí la piedad y la sabiduría de muchas generaciones. O tal vez oiga voces que canturrean por los campos ese mismo embrujo, pues no es extraño que el *towosi* tenga recurso a la ayuda de sus asistentes, que siempre serán sus hermanos u otros deudos por línea materna.

Describamos ahora, a guisa de ilustración, una de esas ceremonias que consisten en la quema de la maleza ya cortada y seca. Algunas hierbas previamente encantadas han de arrollarse, con un trozo de hoja de plátano, en torno a los extremos de hojas de coco ya secas. Las hojas así preparadas servirán como teas para encender fuego en el campo. Antes del mediodía (pues la ceremonia que yo presencié tuvo lugar a las 11) Bagido'u, el *towosi* del poblado se marchó a los huertos acompañado de To'uluwa, su tío materno y cacique de la localidad, y de otras gentes entre las que se encontraba Bokuioba, una de las mujeres del cacique. El día era cálido y soplaba una ligera brisa; el campo estaba seco, de fornia que prender fuego allí era tarea fácil. Todos los presentes tomaron una tea, incluida Bokuioba. Las antorchas se encendieron sin ninguna ceremonia (mediante cerillas que sacó el etnógrafo, no sin remordimiento) y a continuación todos se distribuyeron por el campo del lado que soplaba el viento, y pronto ya estaba

[43] Un hecho característico que ilustra esta afirmación me lo proporciona un escocés que ha estado viviendo entre nativos, como mercader y traficante de perlas, por muchos años. El tal no ha perdido en absoluto la «casta» y dignidad del hombre blanco y, de hecho es un caballero extremadamente amable y hospitalario; sin embargo, había asimilado ciertas peculiaridades y hábitos de los indígenas, como por ejemplo el de mascar nuez de areca, que es una costumbre muy raramente adoptada por los blancos. Además, se ha casado con una kiriwinesa y, para que su huerto prospere, da en recurrir a la ayuda de un *towosi* (hechicero-hortelano) aborigen del poblado próxinio y ésa es la razón, según me dijeron mis ínformadores, por la que su huerto obtiene unos resultados considerablemente mejores que los de cualquier otro blanco.

ardiendo todo. Algunos niños miraban las llamaradas y no existía allí tabú alguno. Tampoco tal celebración produjo en el poblado ningún fervor, pues dejamos detrás a muchos muchachos y niños que jugaban allí y que de ningún modo se interesaron o tuvieron ganas de venir para ser testigos del rito. Asistí a algunos otros en los que estábamos solos Bagido'u y yo, a pesar de que no existía tabú alguno que prohibiese a nadie estar presente si lo deseaba. Por supuesto que de haber alguien se hubiera observado un mínimo de decoro. La cuestión del tabú, además, varía de acuerdo con el poblado y cada uno posee su propio sistema de magia hortícola. Asistí a otra ceremonia de quema (al día siguiente a la quema general, cuando se hace arder en cada parcela un montoncito de basura junto con algunas hierbas) en un huerto de un poblado vecino y en éste, el *towosi* se encolerizó porque unas muchachas estaban presenciando la celebración a buena distancia de allí y se me dijo que tales ceremonias eran tabú para las mujeres de aquel poblado. Además, mientras que algunas ceremonias son ejecutadas en solitario por el celebrante, a otras asisten por lo general varías personas, y existen también otras distintas en las que es toda la comunidad del poblado la que ha de tomar parte. Más abajo describiremos tal ceremonia, porque se refiere más particularmente a la cuestión de la participación de los *baloma* en la magia.

He hablado aquí de la magia hortícola sólo para ilustrar la naturaleza general de la magia de Kiriwina. La de los huertos es, con mucho, la más manifiesta de todas las actividades mágicas y las afirmaciones generales que hemos expuesto en este caso particular se mantienen con referencia a otros tipos de magia. Todo lo cual habrá de servir como cuadro general que es menester tener en mientes para que mis observaciones por lo que toca al papel que los *baloma* desempeñan en la magia puedan verse en su correcta perspectiva.[44]

La espina dorsal de la magia de los kiriwineses está constituida por sus hechizos. Es en éstos en donde reside el poder principal de la magia. El rito está ahí sólo para lanzar el hechizo y servir como un apropiado mecanismo de transmisión. Ésta es la opinión universal de todos los kiriwineses, de los competentes en tales asuntos como de los que son profanos en ellos, y un estudio minucioso de los rituales mágicos confirmará perfectamente esta opinión. Por consiguiente, es en las fórmulas en donde se encuentra la clave de las ideas que tocan a la magia, y en las tales hallamos frecuente mención de nombres de antepasados. Muchas son las fórmulas que comienzan con largas listas de tales nombres, los que, en un sentido, sirven como invocación.

La cuestión de si esas listas son oraciones en las que se efectúa una invocación real a los *baloma* ancestrales, quienes se supone que se allegan y actúan en la magia, o de si los nombres de los antepasados que figuran en esas fórmulas son meros objetos de la tradición —santificados y preñados de poder mágico precisamente en razón de su naturaleza tradicional— no parece permitirnos respuesta alguna en ninguno de los sentidos. De hecho, ambos elementos están, a no dudarlo, presentes: la invocación directa a los *baloma* y el valor tradicional de los puros nombres ancestrales. Como el elemento tradicional está íntimamente relacionado con el modo de herencia de las fórmulas mágicas, comenzaremos por esta última cuestión.

Las fórmulas mágicas se transmiten de generación en generación, heredándose de padre a hijo según la línea paterna, o bien de *kadala* (tío materno) a sobrino en sucesión matrilineal, la cual, en opinión de los nativos, es la auténtica línea de parentela (*veiola*). Ambas formas de herencia no son del todo equivalentes. Existe un tipo de magia que puede llamarse local en razón de su relación con un paraje determinado. A esta clase pertenecen todos los sistemas de magia hortícola,[45] y también todos aquellos hechizos mágicos relacionados con ciertos lugares que, se supone, detentan propiedades de esa misma suerte. Tal es la más poderosa magia de lluvia de la isla, la de *Kasana'i*, que ha de celebrarse en cierto lugar del *weika* (bosquecillo) de *Kasana'i*. Tal era la magia guerrera oficial de Kiriwina, que habían de ejecutar hombres de Kuaibuaga y que estaba relacionada con un *kaboma* (bosquecillo sacro) de las proximidades de esa localidad. También los sistemas de magia que eran esenciales para la pesca del tiburón o del *kalala* tenían que ser llevados a la práctica por un hombre del poblado de Kaibuala o de Laba'i, respectivamente. Todas estas fórmulas eran hereditarias en línea femenina.[46]

El tipo de magia que no está relacionado con la localidad y que puede ser fácilmente transmitido de padre a hijo, o incluso de extraño a extraño mediando un razonable precio, es mucho más reducido. Pertenecen a él, en primer lugar, las fórmulas de la medicina nativa, que siempre van por parejas, un

[44] Las amplias generalidades que aquí ofrecernos, relativas a la magia hortícola de los kiriwineses, no han de tomarse, desde luego, ni siquiera como un bosquejo de tal magia, que esperarnos describir en otro trabajo.

[45] Hay que recordar que cada poblado posee su propio sistema de magia hortícola, sistema que está íntimamente relacionado con esa localidad y que se transmite matrilinealmente. La pertenencia a la comunidad del poblado la pasan también las mujeres.

[46] No puedo referirme aquí a esta regla, que parece tener muchas excepciones, entrando en detalles, y esto lo haré en otro lugar. La afirmación del texto habría de enmendarse: «hereditario, a la larga, en línea femenina». Por ejemplo, es rnuy frecuente que un padre entregue la magia a su hijo, quien la practicará en lo que dure su vida, pero no podrá transmitirla a su vástago a no ser que despose una muchacha del clan paterno, de suerte que el hijo pertenezca también al clan original. El matrimonio entre primos, causado por ésta y similares razones, es bastante frecuente y se considera abiertamente deseable.

silami o fórmula de magia negra cuyo objeto es causar enfermedades y que siempre va asociada con el *vivisa*, o fórmula para aniquilar al correspondiente *silami* y curar de esta manera el mal. La magia que inicia a un hombre en el arte de tallar, o sea, la magia del tokabitam (tallista), pertenece a esta clase, igual que los encantos para la construcción de piraguas. Y una serie de fórmulas de menor importancia, o al menos de carácter esotérico no tan acusado, como la magia de amor, la magia contra las picaduras de los insectos, la magia contra las *mulukuausi* (esta última muy importante), la magia para evitar los malos efectos del incesto, y otras. Pero incluso estas fórmulas, aunque no sean necesariamente celebradas por las gentes de una localidad, están por lo general asociadas a un lugar determinado. Es muy frecuente que en el fondo de un determinado sistema de magia se esconda un mito, y un mito siempre tiene carácter local.[47]

De esta manera, los ejemplos más numerosos y, ciertamente, la clase de magia de importancia mayor (o sea, la magia «matrilineal») es de naturaleza local, tanto en carácter como en transmisión, mientras que sólo una parte del otro tipo de las prácticas mágicas es claramente local en su carácter. Ahora bien, la localidad está, en la mente y en la tradición de los kiriwineses, íntimamente asociada con una familia o subclán dados.[48] En cada localidad, la línea de varones que se han sucedido como señores suyos y que, a su vez, celebran esos actos de magia esenciales para su bienestar (como por ejemplo la magia hortícola), descolla de manera natural en las mentes de los nativos. Es probable que esto venga confirmado por los hechos, pues, como se ha mencionado arriba, los nombres de los antepasados por vía materna desempeñan en la magia un gran papel. Pueden ponerse algunos ejemplos que confirmen esta afirmación, aunque hayamos de diferir para otra ocasión el trato completo de este problema, en razón de que sería preciso comparar este rasgo con los demás elementos que aparecen en la magia y para tal fin habríamos menester de la reproducción íntegra de todas sus fórmulas. Comencemos por la magia hortícola. Yo he registrado dos sistemas de ésta, el del poblado de Omarakana, magia que se llama *kailuebila* y que se considera generalmente como la más poderosa, y el sistema *momtilakaiva*, asociado con los cuatro pobladitos de Kupuakopula, Tilakaiva, Iourawotu' y Wakailuva.

En el sistema de magia hortícola de Omarakana existen diez hechizos mágicos y cada uno de ellos está asociado con un acto especial: uno se pronuncia al rasar la tierra en que ha de plantarse el nuevo huerto; otro en la ceremonia que inaugura el corte de la maleza, otro durante la quema ceremonial de esa misma maleza ya cortada y seca, y así sucesivamente. De esos diez hechizos hay tres en los que se hace referencia al *baloma* de los antepasados. Uno de estos tres es, con mucho, el más importante y se pronuncia durante la celebración de varios ritos, como en la ceremonia del corte, de la siembra, etc.

Su principio es así:

Vatuvi, vatuvi; (repetido muchas veces)
Vitumaga imaga;
Vatuvi, vatuvi; (muchas veces)
Vitulola ilola:
Tubugu Polu, Tubugu koleko, tubugu Takikila,
Tubugu Mulabuoita, tubugu Kuaiudíla,
Tubugu katupuala, tubugu Buguabuaga, Tubulu Numakala;
Bilumava'u bilumam;
Tabugu Muakenwa, Tamagu Iowana...

A esto le sigue el resto de la fórmula, que es muy larga y que en lo principal describe el estado de cosas que, como tal fórmula, está destinada a producir, esto es, describe el desarrollo del huerto, la defensa de las plantas de enfermedades y rayos, etc.

La traducción correcta de esa fórmula mágica presenta ciertas dificultades. Se dan en ella expresiones arcaicas que los nativos sólo comprenden en parte e incluso entonces es extremadamente difícil hacer que traduzcan al kiriwinés moderno su correcto significado. La forma típica de hechizo

[47] Así, por ejemplo, el *Kainagola*, uno de los más poderosos *silami* (hechizos malignos), está relacionado con un mito localizado en los poblados de Ba'u y Buoitalu. También cierta magia usada en la construcción de piraguas contiene referencias a un mito cuyo escenario es la isla de Kitava. Podrían aducirse muchos otros ejemplos.

[48] El nombre aborigen para un subclán es *dala*, cf. Seligman, op. cit., p. 678, en donde la forma *dalela es dala* con el sufijo pronominal de tercera persona, esto es, «su familia». El autor da aquí los nombres de varios *dala* pertenecientes a los cuatro clanes. Estos nombres incluyen los *dala* más importantes, pero hay además muchos otros. Como dice el profesor Seligman, los miembros de cada dala remontan su origen a un antepasado común. Tal antepasado surgió originalmente de un agujero del suelo de una localidad dada. Como regla general, el *dala* vive en esa localidad o en sus cercanías y es muy frecuente que tal «agujero» esté en el bosquecillo que rodea el poblado, o incluso en el poblado mismo. Tales aguieros, llamados «casas» (*buala*), hoy día son pozos acuíferos, montoncitos de piedras o pequeñas cavidades no muy profundas. El agujero que menciona el profesor Seligman en la p. 679 es aquel del que emergieron varios de los más aristocráticos *dala*. Sin embargio, se trata de una excepción: la regla es á *dala* por *buala*.

consta de tres partes: l), la introducción (llamada *u'ula*, o sea, la parte más baja de un tallo, palabra que se usa también para denotar algo afín a nuestro concepto de causa); 2), el cuerpo del hechizo (llamado *tapuala*, o sea, la espalda, los flancos, la cola); y 3), la parte final (llamada *dogina*, o sea, el extremo, el fin, el pico, vocablo que etimológicamente está relacionado con doga, colmillo, diente agudo y largo). Por lo general, el *tapuala* es mucho más fácil de entender y de traducir que las restantes partes. La invocación de los antepasados o, tal vez dicho con mayor corrección, la lista de sus nombres, va siempre contenida en el *u'ula*.

En el *u'ula* que hemos transcrito, la primera palabra, *vatuvi*, no era comprendida por mi informador Bagido'u, el *towosi* (hechicero hortícola) de Omarakana o, cuando menos no conseguía traducírmela. En base etimológica supongo que podría verterse por «causa» o «haz» [de hacer].[49]

Los vocablos *vitumaga imaga* están compuestos por los prefijos *vitu* (causar) e *i* (prefijo verbal de tercera persona del singular) y de la raíz *maga* que a su vez está compuesta de *ma*, raíz de venir, y de *ga*, prefijo que se usa a menudo con el fin de conferir énfasis. Las palabras *vitulola*, *ilola* son del todo simétricas con respecto a las anteriores, pero la raíz la «ir» (reduplicada para, dar *lola*) reemplaza a la raiz *ma*, o sea la raíz de «venir».

En la lista de los antepasados han de hacerse notar dos puntos: los principales nombres van unidos al de *tubugu*, mientras que los últimos, con la excepción de uno, lo van al de *tabugu*. *Tabugu* es un plural y significa «mis abuelos» (*gu* es. el sufijo pronominal de primera persona); *tabugu* significa «mi abuelo» (en singular). El uso del plural en el primer grupo está relacionado con el hecho de que en cada subclán existen ciertos nombres que son propiedad de ese subclán; y todo miembro de él habrá de poseer uno de esos nombres ancestrales, aunque puede llamarse con un nombre no hereditario, que es con el que se le conoce más generalmente. De esta suerte, en la primera parte del hechizo no existe invocación a un solo antepasado del nombre de Polu, sino que el brujo invoca «a todos mis antepasados del nombre de Polu, a todos mis antepasados del nombre de Koleko», etc.

El segundo rasgo característico, que es también general en todas esas listas de antepasados, es que los últimos nombres van precedidos por las palabras *bilumava'u bilumam* que significa aproximadamente (sin entrar en un análisis lingüístico): «vosotros, nuevos *baloma*», y a continuación se enumeran los nombres de los últimos antepasados. Así, Bagido'u menciona a su abuelo Muakenuva y a su padre Iowana.[50] Esto es importante, porque se trata de una invocación directa a un *baloma*: «Oh tú, *Baloma* » (en la palabra *bilumam* la *m* es el sufijo de segunda persona). A la luz de este hecho, parece más probable que los nombres de los antepasados sean invocaciones de los *baloma* ancestrales antes que una simple enumeración, si bien los nombres ancestrales poseen un intrínseco y activo poder mágico.

En traducción libre, el fragmento puede verterse así:

¡Causad! ¡Hacedlo! ¡Sed eficientes!
¡haced que venga!
¡haced que se vaya!
Mis abuelos, los de nombre Polu, etc.
y vosotros, baloma recientes, abuelo Muakenuva y padre Iowana.

Esta traducción libre sigue siendo en gran medida ambigua, pero ha de ponerse el acento en que tal ambigüedad también existe en la mente del hombre que mejor conoce la fórmula. Cuando preguntaba a Bagido'u qué era lo que había de venir y de irse, éste me expresaba su opinión por medio de conjeturas. Una vez me dijo que la referencia apuntaba a las plantas que habían de nacer en la tierra y, en otra ocasión, pensaba que se trataba de que eran las plagas de los huertos los que habían de irse. Tampoco estaba claro si «ir» y «venir» tenían o no el carácter de una antítesis. Pienso que la interpretación correcta ha de insistir en el vaguísimo significado de u'ula, que es tan sólo una suerte de invocación. Se cree así que las palabras tienen en ellas algún poder oculto y que ésta es su función principal. El *tapuala*, que no presenta ambigüedades, explica el propósito exacto del hechizo.

Es también digno de tenerse en cuenta el hecho de que el *u'ula* contiene elementos rítmicos en la simetría según la que están colocados los cuatro grupos de palabras. Además, si bien el número de veces que se repite el término *vatuvi* varía (de hecho yo oí salmodiar esta fórmula siete veces), el caso es que,

---

[49] Casi tengo la certeza de que se trata de una forma arcaica relacionada con *vitu*, prefijo que denota causación. Así, «mostrar el camino», «explicar», *vitu loki*, está compuesto de vitu, «causar», y loki, «ir allí». En Kiriwina existe cierto número de tales prefijos causales y cada uno posee un matiz distinto en su significado. Aquí, por supuesto, nos es imposible tratar ese tema.

[50] Este es un ejemplo de las excepciones mencionadas arriba a la descendencia matrilineal de ciertas fórmulas mágicas. Iowana, el padre de Bagido'u, era el hijo de un tabalu (esto es, de alguien perteneciente a la familia «dueña» de Omarakana). Su padre, Puraiasi, le entregó la magia y, como Iowana casó con Kadu Bulami, prima suya y también *tabalu*, pudo transmitir ésta a su hijo Bagido'u y, de esta suerte, el cargo de *towosi* (hechicero hortelano) volvió al subclán de los *tabalu*.

en ambos períodos, se repite por igual número de veces. La aliteración de la fórmula tampoco es, a no dudarlo, accidental, como la que se encuentra en muchos otros hechizos.

Me he extendido un poco en esa fórmula porque la trato como representativa de las demás, lo cual se aducirá sin detallar el análisis.

La segunda fórmula en la que se mencionan los nombres de los antepasados se pronuncia en el *iowota*, cuando el towosi golpea la tierra en la que van a plantarse los huertos. Esta fórmula comienza así:

Tudava, Tu-Tudava,
Malita, Ma-Malita, etc.

mencionándose aquí los nombres de dos héroes ancestrales sobre los que existe un ciclo mitológico. Se proclama en un sentido a Tudava como el antepasado de los *Tabalu* (el más aristocrático subclán, y el que gobierna Omarakana), aunque sin duda alguna éste perteneció al clan Lukuba (mientras que los *Tabalu* pertenecen al clan Malasi).

En otra fórmula se invocan también esos dos nombres, fórmula que se pronuncia sobre ciertas hierbas usadas en la magia de los sembrados, y sobre ciertas estructuras de madera que sólo se construyen para fines mágicos y cuyo nombre es el de *kamkokola*. La fórmula comienza así:

Kailola, lola; Kailola, lola;
Kaigulugulu; Kaigulugulu;
Kailalola Tudava,
Kaigulugula Malita,
Bisipela Tudava, bisila'i otokaikaya, etc.

lo que en traducción libre significa: «Bajad [vosotras, las raíces]; horadad [la tierra, vosotras, las raíces]; [ayúdalas a] bajar, oh Tudava; [ayúdalas a] horadar [la tierra], oh Malita; Tudava trepa [lit. cambia]; [Tudava] se coloca en el *Tokaikaia*» (esto es, en la plataforma de los *baloma*).

En el sistema de magia hortícola de Omarakana no existen referencias especiales a ningún lugar sagrado de las proximidades del poblado.[51] La única acción ritual que se celebra en relación con los *baloma* durante esa ceremonia es de carácter sumamente baladí: tras recitar el hechizo apropiado sobre el primer taro que se ha sembrado en un *baleko* (una parcela de huerto, la unidad económica y mágica de la horticultura), el hechicero construye una cabaña y una verja en miniatura con ramas secas, lo que se llama si *buala baloma* («los *baloma*, su casa»). No se dice ningún conjuro sobre ella, ni tampoco pude descubrir ninguna tradición ni obtener información complementaria alguna sobre ese pintoresco acto.

Otra referencia a los *baloma*, y ésta mucho más importante aunque no tenga lugar en el transcurso de una ceremonia, es la exposición u ofrenda a los espíritus del *ula'ula*, o paga recibida por la magia. Los miembros de la comunidad entregan el *ula'ula* al towosi (el hechicero hortícola) y esta dación consiste generalmente en pescado, aunque también puede estar compuesta de nueces de betel o cocos, o de tabaco en nuestros días. Todo eso se expone en la cabaña, el pescado únicamente en forma de una porción pequeña de lo que es todo el regalo y, que yo sepa, cocinado ya. Mientras el brujo salmodia en su cabaña sobre las hojas e implementos mágicos, antes de llevarlos al huerto, el ula'ula ofrecido al *baloma* ha de exponerse en algún lugar de las proximidades de la sustancia tratada. Este ofrecimiento del *ula'ula* a los *baloma* no es un rasgo particular de la magia hortícola de Omarakana, sino que se obtiene en todos los demás sistemas.

El otro sistema (el *momtilakaiva*) al que hicimos referencia contiene sólo una fórmula en la que hay una lista de *baloma*. Lo omito aquí en razón de que se parece al expuesto arriba, pues sólo son diferentes sus nombres respectivos. Sin embargo, el papel que los *baloma* representan en este sistema de magia es mucho más pronunciado, pues en una de las principales ceremonias, en la de los *kamkokola*, tiene lugar una ofrenda a los *baloma*. Los *kamkokola* son erecciones grandes y macizas que consisten en postes verticales de 3 a 6 metros de altura y postes oblicuos de la misma longitud inclinados contra ellos. Los dos postes laterales del *kamkokola* están apuntalados contra una bifurcación también lateral del poste erecto, bifurcación formada por el tallo de una rama saliente. Vistas desde arriba, las construcciones presentan un ángulo recto o la forma de la letra L, con el poste vertical en el ángulo. Vistos de lado se parecen en cierto sentido a la letra griega λ. Estas, estructuras no poseen importancia práctica alguna y su única función es de carácter mágico. Constituyen el prototipo mágico, por así decir, de los postes que se colocan en el suelo para aguantar la viña de *taitu*. Los *kamkokola*, aunque representan un mero objeto

[51] De hecho, este sistema fue importado de otro poblado llamado Luevila, situado en la costa septentrional. De aquí su nombre, *Kailuebila*. Contiene sólo una o dos referencias a algunos lugares de los aledaños de tal poblado, pero en Omarakana ignoraban si estos lugares eran sagrados o no.

mágico, requieren, sin embargo, una mano de obra considerable para erigirlos. Los pesados postes han de traerse a menudo de muy lejos, pues son pocos los que pueden hallarse en el matorral vecino a la localidad, boscaje que se corta cada cuatro o cinco años. Los hombres se ocupan semanas enteras en buscar, talar y traer a los poblados el material para los *kamkokola*, y con frecuencia suele haber querellas sobre el robo de esos postes.

El ritual del *kamkokola* ocupa en todos los sistemas dos jornadas; además existe un descanso obligatorio de cuatro o más días para reponerse del trabajo de los campos, descanso que precede a la celebración mágica. El primer día de la magia propiamente dicha se consagra, en el sistema *momtilakaiva*, a salmodiar sobre los campos. El hechicero, asistido quizá por uno o dos hombres, camina por todo el huerto —en torno a tres cuartos de milla a campo través en el caso que presencié yo— y va cantando su hechizo en cada parcela, inclinándose sobre uno de los postes oblicuos del *kamkokola*. Mira a la parcela y salmodia con voz tan alta, que llegue a toda ella. Tiene que recitar así unas treinta o cuarenta veces.

Es el segundo día el que realmente es de interés en esta coyuntura porque en él se celebra una ceremonia en los huertos en la que todos los poblados toman parte y en la que se dice que participan los mismos *baloma*. El objeto de esta ceremonia consiste en encantar ciertas hierbas que se colocarán en el suelo, al pie de los *kamkokola*, y también en la juntura de los postes verticales y oblicuos. En la mañana de tal día todo el poblado se afana en preparativos: los grandes pucheros de barro que se usan para hervir la comida en las celebraciones de fiesta se colocan sobre las piedras que los soportan y despiden burbujas y vapor mientras las mujeres se mueven en su torno y vigilan la cocción. Algunas amasan su *taitu* en el suelo, entre dos chapas de piedra calentada al rojo. Todo el *taitu* cocido y amasado habrá de llevarse al campo y, allí se distribuirá de manera ceremonial.

Mientras tanto, algunos hombres se han ido al matorral, otros hasta la misma orilla de la mar y otros al *raiboag* (el arbolado cerro pedregoso) para conseguir allí las hierbas que se precisan para la magia. Habrán de traerse grandes manojos, puesto que después de la ceremonia las hierbas encantadas se distribuirán entre todos los hombres y cada uno tomará su parte para usarla en la propia parcela.

Sobre las diez de la mañana, yo salí para el campo en compañía de Nasibowa'i, el *towosi* de Tilakaiva. Tenía éste una gran hacha de ceremonias que le colgaba de un hombro, instrumento que, de hecho, utiliza en varios actos, mientras que Bagido'u. el de Omarakana nunca hace uso de él. Luego que hubiéramos llegado y que nos hubiésemos sentado en el suelo, esperando hasta que todos estuvieran presentes, las mujeres comenzaron a agruparse una detrás de la otra. Llevaba cada una un plato de *taitu* sobre la cabeza y eran bastantes las que traían un niño de la mano y otro a horcajadas en las caderas. El lugar en que había de celebrarse la ceremonia estaba situado en un punto en el que el camino procedente de Omarakana penetraba en el huerto de Tilakaiva. A aquel lado de la empalizada había un denso matorral, ya en su segundo año de crecida; el otro huerto estaba inculto y con la tierra desnuda, y en la distancia, a través de la bastante tupida aglomeración de postes plantados para aguante de las viñas de *taitu*, se veía el cerro arbolado del *raiboag*, así como varios bosquecillos. Dos filas de viñas de *taitu* especialmente lucidas se extendían a lo largo del sendero y, frente a mí, formaban un bonito espaldar. Terminaban por aquella parte con dos *kamkokola* especialmente logrados, a cuyos pies había de celebrarse la ceremonia y a los que había de llevar hierbas el mismo hechicero.

Las mujeres se sentaban a lo largo de la avenida y a ambos lados de los campos. Tardaron algo así como media hora en reunirse, tras de lo cual colocaron en montoncitos la comida que traían, haciendo uno para cada hombre presente y dividiendo entre los distintos montones cada contribución. Por este tiempo todos los hombres, muchachos, muchachas y niños pequeños ya habían llegado y, al estar presente todo el poblado, la ceremonia comenzó. Fue ésta inaugurada por el normal *sagali* (distribución); un hombre fue caminando junto a los montones de comida y en cada uno de ellos nombró a uno de los presentes, tras de lo cual esa porción (que se había colocado en un plato de madera) la tornó una mujer (pariente del hombre que había sido nombrado) y la llevó al poblado. Las mujeres se iban yendo así a aquél, llevándose con ellas a los niños y lactantes. Se dijo que esta parte de la ceremonia era a beneficio de los *baloma* y el alimento así distribuido se llama *baloma kasi* (comida de los *baloma*), afirmándose que los espíritus desempeñan cierto papel en esos procedimientos y que están presentes y se complacen en los comestibles. Aparte de estas generalidades, sin embargo, me fue absolutamente imposible obtener explicación más definida o detallada de los nativos, incluyendo al propio Nasibowa'i.

Una vez que las mujeres se hubieron ido, se expulsó a los mancebos que se habían quedado rezagados puesto que la ceremonia propiamente dicha había de comenzar. Incluso yo y «mis muchachos» hubimos de pasar al otro lado de la empalizada. La ceremonia consistía simplemente en el recitado de un hechizo sobre las hojas. Se colocaron grandes manojos de éstas sobre una estera extendida en el suelo y Nasibowa'i se puso en cuclillas en frente de ellas y salmodió su hechizo exactamente sobre las hierbas mismas. En cuanto hubo acabado aquél los hombres se abalanzaron sobre las hojas, y cada uno tomó un

manojo y corrió a su parcela de huerto para colocarlas bajo y sobre los *kamkokola*. Con ello concluyó la ceremonia que, incluida la espera, había durado una hora bien holgada.

También, en la *momtilakaiva*, uno de los hechizos se refiere a un «bosquecillo sagrado» (*kaboma*) llamado Ovavalive. Este lugar (un vasto grupo de árboles que evidentemente no han sido talados por generaciones) está situado muy cerca de los poblados de Omarakana y Tilakaiva. Tal lugar es tabú y la pena infringida por incumplir la prohibición consiste en la hinchazón de las partes pudendas (¿elefantiasis?). Nunca exploré su interior por miedo no tanto al tabú como a las pequeñas garrapatas rojas (sarna del matorral) que son allí una verdadera plaga. Para celebrar uno de los ritos mágicos el *Towosi* de Tilakaiva se adentra en este bosque sagrado y coloca un gran tubérculo de una especie de ñame llamada *kasi-iena* sobre una piedra, lo cual es un ofrecimiento que se hace a los *baloma*.

El hechizo dice:

U'ula: *Avaita'u ikavakavala Ovavavala?*
Ialgula'i Nasibowa'i,
Akavakavala Ovavavala!
Tapuala: *Bala baise akavakavala, Ovavala Iaegula'i*
Nasbowa'i akavakavala Ovavavala; bala
baise,
Agubitamuana, olopoulo Ovavavala; bala
baise,
Akabinaiguadi olopoulo Ovavavala.

En esta fórmula no hay *dogina* (parte final). La traducción es como sigue: «¿Quién se inclina en Ovavavile?[52] ¡Yo, Nasbowa'i [nombre propio del presente *Towosi*] me inclinaré en Ovavalive! Iré allí y me inclinaré en Ovavalive; yo, Nasibowa'i me inclinaré en Ovavalive; me iré allí y llevaré la carga [el hechicero se identifica en este punto con la piedra en la que se ha colocado el *kasi-iena*] dentro del *kaboma* de Ovavalive. Me iré allí y brotaré [habla aquí el tubérculo plantado] en el bosquecillo de Ovavalive».

En esta ceremonia la asociación entre los *baloma* y la magia es muy tenue, si bien se da, y la relación con la localidad nos proporciona otro nexo entre la tradición ancestral y la magia. Hasta aquí lo que se refiere a la magia hortícola.

En los dos sistemas más importantes de la magia pesquera de Kirivina —o sea, la magia de los tiburones del poblado de Kaibuola y la magia del *kalala* (¿mugil?) del poblado de Laba'i— los espíritus también desempeñan cierto papel. Así, en ambos sistemas una de las ceremonias consiste en un ofrecimiento a los *baloma* que también se extrae de la paga o que el poblado entrega a su hechicero. En la magia de los tiburones uno de los ritos tiene lugar en la cabaña de éste. El celebrante coloca sobre una de las tres piedras (*kailagila*), situadas en torno al hogar y que sirven de soporte a las grandes ollas de cocina, pequeños trocitos de pescado, cocinado ya (el que ha recibido como *ula'ula*) y algunas nueces de betel. A continuación pronuncia la fórmula siguiente:

U'ula: *Kamkuamsi kami Ula'ula kubukuabuia, Inene'i, Ibuaigana I'iovalu, Vi'iamoulo, Ulopoulo, Bowasa'i, Bonuiagueda.*

Tapuala y Dogina: *Kikuavilasi poulo, kuminum kuaidasi poulo; okowala Vilaita'u; okawala Obuwabu; Kulousi Kuvapuagise wadola kua'u obuarita; kulousi kuluvaboudasi kua'u obuarita kuiaioiuvasi kukapuagegasi kumaise kulu-vabeodasi matami pualalala okotalela Vinaki.*

El U'ula puede traducirse así: «Comed vuestro *ula'ula* [regalo, paga por la magia], oh vosotras, mujeres sin marido, Inene'i etc.» (todos éstos son nombres propios de *baloma* femeninos).

En el tapuala hay ciertos vocablos que me es imposible traducir, pero el significado general está claro: «Estropead nuestra pesca, traed mala suerte a nuestra pesca» (hasta aquí el hechizo es negativo; sugiere en forma imperativa lo que se desea impedir; ——(?) ——(?); «id, abrid las bocas de los tiburones del mar; id, haced que hallen los tiburones en el mar; que queden abiertas [las bocas]; venid; haced que encuentren al tiburón; vuestros ojos son [están] (?); en la playa de Vinaki».

Esta traducción fragmentaria muestra en todo caso que los *bili baloma* (una forma plural de *baloma* que se usa cuando éstos son tratados como una suerte de agente efectivo en la magia) de las mujeres solteras se invocan directamente para que contribuyan a conseguir que las faenas de la pesca resulten más prósperas.

[52] Ovavavala es una forma arcaica del nombre Ovavavile.

Mis informadores se quedaron tan perplejos como yo frente a la cuestión de por qué se suponía que los *baloma* femeninos y no los masculinos eran los agentes efectivos de esa magia. No obstante, era un hecho conocido, no sólo del hechicero, sino de todos, que los *baloma* hembras son los *tolipoula*, esto es, «los señores de la pesca». El hechicero y otros hombres preguntados sugirieron tentativamente que los *baloma* varones se iban a pescar con los nativos, mientras que los *baloma* hembras se quedaban detrás y tenían que ser alimentados por el brujo para que no se irritasen. Otro hombre señaló que, en el mito que explica la existencia de la pesca del tiburón en Kaibuala hay una mujer que desempeña un papel de importancia. Pero estaba claro que para todos mis informadores el hecho de que las mujeres fuesen los *tolipoula* era tan natural que nunca se les había ocurrido antes ponerlo en cuestión.

La pesca del *kalala* en el poblado de Laba'i está relacionada con el héroe mítico Tudava[xxxi], quien está especialmente asociado con tal poblado y que, en un sentido, es un supuesto antepasado de los presentes señores de Laba'i. La magia que acompaña a esa pesca está esencialmente relacionada con las hazañas mitológicas de Tudava. Así, éste vivió en la playa en que la tal se efectúa y en la que se pronuncian las fórmulas mágicas de mayor peso. Además, Tudava solía caminar por el sendero que va desde la playa hasta el poblado y en él hay lugares que están tradicionalmente relacionados con sus hazañas en ese camino. La «presencia tradicional», de poder usar tal expresión, de ese héroe se hace sentir en todos los lugares pesqueros. Toda la vecindad está rodeada de tabúes, que son principalmente severos cuando la pesca está efectuándose, lo que es periódico y dura en cada luna por unos seis días a partir del *yapila* (el día de la luna llena), que es cuando los bancos de peces penetran en los bajíos de entre la playa y la barrera de arrecifes. La tradición de los nativos dice que Tudava ordenó al pez *kalala* que viviese en los «grandes ríos» del archipiélago de D'Entrecasteux y que viniera una vez al mes a la playa de Laba'i. Sin embargo, los hechizos mágicos, que también ordenó Tudava, son esenciales, pues de omitirse éstos los peces no se acercarían. El nombre de Tudava, junto con el de otros antepasados, figura en un largo conjuro que se pronuncia al comienzo del período pesquero en una playa cercana a la piedra tabú de, nombre Bomlikuliku.[53] El hechizo comienza así:

Tudava kulu Tudava;
Ibu'a kulu, Wa'ibua;
Kaduvidaga, Kulubaiwoie, Kulubetoto,
Muaga'i, karibuiauwa, etc.

Tudava y Wa'ibua son antepasados míticos que pertenecen al poblado de Laba'i, siendo el primero de ellos, como ya hemos visto, el gran «héroe cultural» de la isla. Es digno de mención el juego con el nombre Wa'ibua, evidentemente para propósitos del ritmo. Tampoco mis informadores consiguieron traducir el vocablo *kulu*, inserto entre los dos primeros nombres (el de Tudava y el de Ibu'a y que además sirve de prefijo a los otros tres que le siguen), ni me es posible a mí dar con ninguna solución etimológica de esta dificultad. Tras los nombres propios enumerados arriba vienen ocho nombres que carecen de término de parentela y dieciséis que sí lo tienen, *tubugu* «<mis abuelos»), precediéndolos. A continuación viene el nombre del predecesor inmediato del presente hechicero. Mi informador no pudo explicarme por qué unos nombres comportaban la determinación de parentela y otros no, pero era muy rotundo en que esas dos clases no eran ni equivalentes ni intercambiables.

A los *baloma* se les hace a diario una ofrenda en el transcurso de los seis días que dura la pesca. El hechicero coloca en la piedra de Bomlikuliku varios pedacitos de pez cocido (sobre el tamaño de unas nueces de nogal) y trozos de nuez de betel (en nuestros días también de tabaco), acto que acompaña de las palabras siguientes:

Kamkuamsi kami ula'ula, nunumuaia:
Ilikilaluva, Ilibualita;
Kulisasisama.[54]

Esto es: «Comed vuestro *ula'ula* [regalo por oficiar la magia] oh vosotras, mujeres Solteras: Ilikilaluva [nombre propio] Ilibualita [nombre propio]; abridlo»
.

[53] *Boni* es una abreviatura de *boma*, que significa tabú. Likuliku es una expresión que denota el terremoto, objeto importante del vocabulario mágico.

[54] *Kamkuam*, comer; *Kami*, el prefijo personal de la segunda persona del plural, usado con alimento; *nunumuaia*, plural de *numuaia*, anciana. Los dos nombres personales de las ancianas *baloma* son notables por comenzar por *ili*, que muv probablemente se derive de *ilia* = pez. *Bualita* significa mar. Parece así posible que sean personas míticas relacionadas con la pesca y, cuya tradición se haya perdido. Sin embargo, estas conjeturas poseen poco encanto y aún menos valor, en la opinión del autor presente.

Este hechizo o invocación de la magia de los tiburones se repite en cada ofrenda. Se salmodia, además, otro encantamiento, todos los días de los seis que dura la pesca, sobre ciertas hojas; tiene el poder de atraer al pez *kalala*. El hechizo comienza con una lista de antepasados y a todos ellos se les llama «antecesores» o «abuelos».

Hay, un hechizo que se oficia tan sólo en una ocasión, esto es, al comienzo del período pesquero y en la ruta que va del poblado de Laba'i a la playa. Se canta sobre una planta (*libu*) a la que se extrae del suelo y se pone cruzada en el camino. En tal encantamiento encontramos la siguiente expresión:

Iamuana iaegulo, Umnalibu
Tai'ioko, Kubugu, Taigala, Likiva[55]

que es también una enumeración de nombres, perteneciendo cada uno de ellos a los antepasados del actual hechicero.

Otra fórmula en la que los nombres de los antepasados salen a luz es la que el brujo dice al barrer su cabaña al comienzo del período de pesca. Este hechizo comienza así:

Boki'u, Kalu Boki'u; Tamala, Kuri Tamala;
Tageulo, Kuritageulo.

Todos éstos son nombres de antepasados del subclan al que pertenece el brujo. Característica es la repetición de los nombres con un prefijo sobreañadido, así *Boki'u Kalu Boki'u*, etc. Respecto a esto, no estaba del todo claro para mis informadores si la primera palabra y la segunda eran una réplica embellecida, y lo que de hecho representaba el nombre real del individuo era la primera, o bien ésta era tan sólo una segunda sílaba abreviada del nombre auténtico.

En el sistema de la magia pesquera del *kalala* que acabamos de tratar, el número de fórmulas en las que figuran nombres ancestrales es cinco de un total de siete, lo que ya constituye una considerable proporción.

Ocuparía demasiado espacio el que tratásemos aquí con detalle todas las demás fórmulas mágicas que se han registrado. Un cuadro sinóptico (véase la página 86) bastará como base de una corta exposición.[56].

Como hemos mencionado arriba, existen dos clases de magia, la «matrilineal» y la «patrilineal», estando la primera relacionada con una comunidad determinada y siendo la segunda a menudo peregrina de un lugar a otro. También es menester que, en la magia de Kiriwina, distingamos entre la magia que forma un sistema y la que consiste simplemente en varias fórmulas inconexas. Podemos usar el término sistema para mentar aquella magia en la que un número de fórmulas constituyen un todo orgánico y consecutivo. Ese todo está generalmente relacionado con actividades que también son parte de una totalidad vasta y orgánica: actividades que se dirigen todas hacia un mismo fin. Está de esta suerte claro que la magia hortícola forma un sistema. Toda fórmula está relacionada con una actividad y todas juntas constituyen una serie consecutiva que tiende a un fin. Esto mismo es aplicable a la magia que se oficia en diferentes estadios del período de pesca o a las fórmulas mágicas que se pronuncian en el transcurso de las sucesivas fases de una misión comercial. Ninguna fórmula aislada, dentro de ese sistema, tendrá utilidad alguna. Han de ser recitadas sucesivamente; todas habrán de pertenecer a un mismo sistema y cada una de ellas ha de marcar una fase de una actividad dada. Por el contrario, la magia amorosa consiste en cierto número de hechizos (en Kiriwina son innumerables) y cada uno de ellos forma una unidad independiente.

Descripción de la magia	Número total de fórmulas	Número de fórmulas con nombres	Número de fórmulas sin nombres

[55] El primer nombre es el de una mujer; *iaegulo* significa "yo"; *Iamuana* fue, según afirman, la madre de *Umnalibu*. También aquí este nombre sugiere cierta relación con el hechizo que se pronuncia sobre la planta llamada *Libu*. El último nombre, *Taugala*, significa literalmente «su oreja», pero se me dijo que aquí estaba en el lugar del nombre de un *bili baloma*.

[56] Es menester constatar que algunas de estas fórmulas no han sido traducidas de manera satisfactoria. A menudo era imposible conseguir la ayuda del mismo hombre que recitaba el hechizo. Algunos de éstas fueron recogidas en el curso de breves visitas realizadas a poblados adyacentes. En algunos casos, el hombre era demasiado viejo o demasiado inepto para ayudar a la tarea, desde el punto de vista de, los nativos en extremo difícil y embrollada, de traducir la fórmula arcaica y resumida y de comentar sus obscuridades. Y, como regla general, resulta vano pedirle a otro que no sea el propietario original de la fórmula que la traduzca o comente. Con todo y dado mi conocimiento de la lengua «coloquial», me ha sido posible hacerme con el sentido general de casi todas las fórmulas.

		registradas	ancestrales	ancestrales
1	Hechizos climáticos	12	6	6
2	Magia guerrera	5	—	5
3	*Kaitubutabu* (coco)	2	1	1
4	Trueno	2	1	1
5	Brujería y medicina	19	4	15
6	Piraguas	8	—	8
7	*Muasila* (comercio, intercambio de riquezas)	11	—	11
8	Amor	7	—	7
9	*Kaiga'u* (magia de las *Mulukuausi*)	3	—	3
10	*Kabitam* (hechizos de la talla)	1	—	1
11	Magia pesquera	3	2	1
12	Magia de la pesca de la raya eléctrica	1	—	2
13	*Wageba* (magia de la belleza)	2	—	1
14	Nuez de areca	1	—	1
15	*Saikeulo* (magia infantil)	1	—	1

La magia guerrera (n.° 2) también constituye un sistema. Todos sus hechizos habrán de recitarse, uno tras otro, en relación con actividades mágicas consecutivas. Este sistema está emparentado con una determinada localidad y se hace referencias a ella, así como a otros lugares, si bien no se mencionan nombres de antepasados.

La magia climática (n.° l), principalmente la magia de la lluvia y, con menos importancia, la magia del buen tiempo, es local y está relacionada con el mito. Los doce hechizos pertenecen en su totalidad a una localidad determinada y constituyen la más poderosa magia de lluvia de la isla. Son monopolio de los señores del poblado de Kasana'i (un pobladito que prácticamente constituye una unidad con el poblado de Omarakana), monopolio que en tiempos de sequía produce pingües beneficios en forma de regalos al hechicero.

También las dos fórmulas de la magia *Kaitubutabu* (n.° 3) son partes de un sistema; es menester decirlas en los estadios diferentes de un período durante el cual los cocos son tabú y el objeto de toda la serie de observancias y ritos es propiciar la crecida de los cocoteros.

La magia del trueno (n.° 4) está relacionada con una tradición en la que figura un predecesor mítico, y éste es mencionado en el conjuro.

La magia de la construcción de piraguas (n.° 6) y la magia *muasila* (n.° 7), relacionadas con un notable sistema de comercio e intercambio de objetos preciosos (llamados *kula*), forman cada una sistemas mágicos extraordinariamente importantes. En las fórmulas registradas no hay mención de nombres ancestrales y desventuradamente no tomé nota de ningún sistema completo de magia *muasila*, y aunque se ha registrado uno de construcción de canoas no ha podido ser apropiadamente traducido. En ambas fórmulas de magia se dan referencias a las localidades, pero ninguna a los antepasados.

Los tres hechizos de magia pesquera (n. ° 11) pertenecen a un sistema.

Los demás hechizos (n.° 12-15) no constituyen sistemas. En los encantamientos amorosos no se da naturalmente mención alguna de nombres ancestrales. Las únicas fórmulas en las que éstos aparecen son aquellas que están destinadas a causar una enfermedad en un hombre o, por el contrario, a curarla. Algunos de estos embrujos van asociados con mitos.

Los datos que ofrecimos aquí referidos al papel que los antepasados desempeñan han de hablar por sí mismos. No ha sido posible obtener de los nativos mucha información por lo que a este tema respecta. Las referencias a los *baloma* forman una parte de importancia intrínseca y esencial en los hechizos en los que las tales aparecen. Sería vano preguntar a los aborígenes: «¿Qué sucedería si se omitiera la invocación a los *baloma* ?» (un tipo de pregunta que en ocasiones revela las ideas del nativo en cuanto a la sanción o razón para una práctica determinada), porque una fórmula mágica es una parte integral e inviolable de su tradición. Es preciso conocerla a fondo y repetirla exactamente como se aprendió. Un hechizo o una práctica mágica, si se cambiara en un solo detalle, perdería toda su eficacia. Así, no puede concebirse el omitir la enumeración de los nombres ancestrales. Además, a la pregunta directa de por qué se mencionan tales nombres, se contestará con una respuesta que el tiempo ha sancionado, esto es, *Tokunabogu bubunemasi* («es nuestra [exclusiva] vieja costumbre»). Y en este tema no me fue de mucho provecho el tratar estas cosas ni siquiera cuando lo intenté con los nativos más inteligentes.

Que los nombres de los antepasados son algo más que una simple enumeración resulta claro atendiendo al hecho de que el *ula'ula* aparece en todos los sistemas de importancia mayor que han sido concienzudamente examinados y también en las ofrendas y *sagali* que arriba describimos. Pero ni siquiera tales presentes y el reparto del *sagali*, si bien no hay duda de que implican la presencia de los *baloma*, expresan la idea de la participación real de los espíritus en propiciar el fin de la magia, o de ser ellos los agentes mediante los cuales el hechicero realiza su labor, o a los que apela en el hechizo o domina con él y que, consiguientemente, realizarán la tarea que se les ha asignado.

Hay ocasiones en que los nativos expresan humildemente la idea de que una actitud benevolente de los espíritus es sumamente favorable para la pesca o la horticultura y que, si éstos están enojados, pueden causar mucho mal. Esta última opinión, la negativa, a no dudarlo, estaba muy pronunciada. Los *baloma* participan, de alguna manera vaga, en las ceremonias que se celebran para su beneficio y es mejor tenerlos a su lado, si bien tal opinión no implica en absoluto la idea de que ellos sean los agentes principales, ni siquiera los subsidiarios, de ninguna actividad.[57] El poder mágico permanece en el mismo hechizo.

La actitud mental de los aborígenes hacia los *baloma* en la magia puede clarificarse al compararla con la que manifiestan durante los *milamala*. Allí los *baloma* son participantes y espectadores cuyo favor ha de conquistarse y cuyos deseos tienen que ser naturalmente respetados, participantes y espectadores que, además, no son lentos a la hora de mostrar su desaprobación y que pueden causar perjuicios si no son tratados como se debe, si bien su ira no sea tan temible, ni aproximadamente, como la del tipo normal de seres sobrenaturales, sean salvajes o civilizados. Durante los *milamala* los *baloma* no son los auténticos agentes de nada de lo que acaece: su papel es puramente pasivo. Y de tal pasividad sólo se les saca haciendo nacer su mal humor, esto es, cuando, por así decirlo, comienzan a mostrar su existencia de una manera negativa.

Existe otra vertiente en las listas de nombres ancestrales de la magia que es menester recordar aquí. En toda la magia de Kiriwina los mitos desempeñan un papel de peso, subyaciendo a ciertos sistemas mágicos; y lo mismo puede decirse de la tradición en líneas generales. Ya hemos examinado arriba hasta qué punto tal tradición es local y hasta qué punto se centra así en la tradición familiar de un subclán determinado. Los nombres ancestrales mencionados en las distintas fórmulas constituyen, por consiguiente, uno de los elementos tradicionales que por lo general, resultan tan evidentes. La sola santidad de tales nombres, que a menudo es una cadena que une al oficiante con un predecesor y autor mítico, es, a los ojos de los nativos, una razón *prima facie*, del todo suficiente, para proceder a su recitado. De hecho, tengo la certeza de que cualquier aborigen los considerará así en primerísimo lugar y que nunca verá en ellos ninguna apelación a los espíritus, ninguna invitación a los *baloma* para que vengan y actúen; los hechizos que pronuncia al tiempo que hace entrega del *ula'ula* son quizás una excepción. Pero incluso tal excepción no aparece como lo primero y más importante en la mente del nativo y no colorea así su actitud general hacia la magia.[58]

VI

Todos estos datos, referidos a las relaciones existentes entre los *baloma* y los vivos, constituyen, de alguna manera, una digresión del relato de la vida *post mortem* de los espíritus en Tuma y a tal exposición retornamos ahora.

Habíamos dejado a los *baloma* instalados en su nueva existencia en el mundo del más allá y más o menos consolados en lo que atañe a lo que habían abandonado en la tierra, casándose, muy probablemente, entre sí otra vez y creando nuevos lazos y relaciones. Si el hombre muere joven su *baloma* también será joven, pero con el tiempo entrará en años y finalmente también su vida en Tuma acabará. Si el hombre ya era viejo al momento de morir, su *baloma* es viejo y, tras cierto tiempo, su vida en Tuma cesará también.[59] En todos los casos el final de la vida del *baloma* en Tuma comporta una crisis

---

[57] El estudio íntegro de este tema habrá de diferirse para otro lugar. Es interesante que en ciertas clases de *silami* (hechizos malignos) exista una invocación directa a un ser (un espíritu del bosque que vive en los árboles), para que éste se presente y ejecute el mal. Y todos están de acuerdo en que es el *tokuay* quien es el *u'ula* (base, razón, causa) del *silami* y de que penetra en el cuerpo y ocasiona trastornos internos desastrosos.

[58] Todas estas afirmaciones generales han de ser consideradas como preliminares: serán defendidas con los documentos de rigor en el lugar apropiado.

[59] Compárense estos datos con la «ignorancia de la muerte natural» de la que hablamos arriba. En tal ignorancia es menester distinguir: 1) la ignorancia de la necesidad de la muerte, de que la vida tenga un fin; y 2) la ignorancia de las causas naturales de la enfermedad, tal cual las concebimos nosotros. Sólo es esta segunda ignorancia la que parece ser del todo prevalente, pues siempre se da por supuesta la acción de hechiceros malignos, excepto quizás en los casos, mencionados arriba, de gentes muy ancianas e insignificantes.

importantísima en el ciclo de su existencia. ésta es la razón por la que he evitado usar del término «muerte» para describir el fin de los *baloma* .

Daré ahora una simple versión de estos sucesos y trataré los detalles a continuación. Cuando el *baloma* envejece, pierde los dientes y la piel se le torna floja y arrugada, va entonces a la playa[xxxii] y se baña en el agua del mar, con lo que abandona su piel, exactamente del modo que lo haría un ofidio, y se convierte de nuevo en un niñito, de hecho en un embrión o *waiwaia*, término que se aplica a los niños *in utero* e inmediatamente después de nacer. Un *baloma* hembra ve entonces a este *waiwaia*; lo recoge y lo coloca ya en una cesta ya en una hoja de coco doblada y plegada (*puatai*). Lleva así a ese pequeño ser a Kiriwina y lo coloca en el útero de alguna mujer, insertándolo en él *per vaginam*. Entonces esa mujer se torna encinta (*nasusuma*).[60]

Éste es el relato que obtuve del primero de los informadores que me habló del tema. Implica dos importantes hechos psicológicos: la creencia en la reencarnación y la ignorancia de las causas fisiológicas del embarazo. Trataré ahora estos dos temas a la luz de detalles obtenidos en investigaciones ulteriores.

Ante todo digamos que todos los nativos de Kiriwina conocen, y sobre ello no albergan ni la sombra de una duda, las proposiciones siguientes: la causa real del embarazo es siempre un *baloma* que se inserta o penetra en el cuerpo de una mujer, y sin cuya existencia ésta no quedaría preñada; todos los niños se hacen o vienen a la existencia (*ibubulisi*) en Tuma. Estos dogmas constituyen el principal estrato de lo que podemos apellidar la creencia popular o universal. Si se pregunta a cualquier hombre, mujer, o incluso a un niño inteligente, se obtendrá siempre esa información. Pero los detalles complementarios ya no son tan universalmente conocidos; se obtendrá un hecho aquí y un detalle allá y algunos de ellos serán contradictorios. Ninguno, sin embargo, parece estar particularmente claro en la mente del aborigen, si bien resulta obvio de ciertas manifestaciones que algunas de tales creencias influyen en la conducta y están relacionadas con alguna costumbre de los nativos.

En primer lugar remitámonos a la naturaleza de esos «niños-espíritus» o *waiwaia*.[61] Es menester tener presente que, como es general en las aserciones dogmáticas, los nativos dan por concedidas muchas cosas y no se molestan en exponer definiciones claras o en imaginar detalles muy concretos y vivos. La más natural de las suposiciones, a saber, que el «niño-espíritu» es un niñito sin desarrollar, un embrión, es la que se encuentra con más frecuencia. El término *waiwaia*, que significa embrión o niño que aún está en el útero, se aplica también a los «niños-espíritus» todavía no encarnados. Además, en una discusión en la que varios varones trataban este tema, afirmaron algunos que el hombre, tras su transformación en Tuma se convierte nada más que en una suerte de «sangre», o sea *buia'i*, pero no estaban seguros de la manera en la que tal líquido pudiese ser consecuentemente transportado. Sin embargo, el término *buia'i* parece tener una connotación ligeramente más amplia que la sangre fluida puramente y, en este caso, puede significar algo semejante a carne.

Otro ciclo de creencias e ideas en torno a la reencarnación implica una pronunciada asociación entre la mar y los espíritus niños. Así, varios informadores me dijeron que, tras su transformación en *waiwaia*, el espíritu se dirige al mar. La primera versión que obtuve (la citada arriba) implica que el espíritu, tras haberse bañado en la playa y tornarse por ello joven, es recogido inmediatamente por un *baloma* hembra y trasladado a Kiriwina. Otras explicaciones afirman que el espíritu, una vez transformado, se va al mar y habita allí por algún tiempo. A esta versión se le añaden diversos corolarios: así, en todos los poblados costeros de la vertiente norte de la isla (en donde recogí esta información), todas las muchachas solteras adultas observan ciertas precauciones a la hora del baño. Se supone que los espíritus-niños están escondidos en el *popewo* o espuma marina flotante y también en algunas piedras llamadas *dukupi*. Las tales son arrastradas por grandes troncos de árboles (*kaibilabala*) y pueden quedar prendidas en las hojas secas (*libulibu*) que flotan en la superficie. De esta forma, cuando el viento sopla y la marea se acerca plena de tales residuos las muchachas temen bañarse en el mar, principalmente con marea alta. Además, es el caso de que si una mujer casada quiere concebir, puede golpear las piedras *dukupi* para inducir así al oculto *waiwaia* a que penetre en su matriz. Sin embargo, tal cosa no es una acción ceremonial.[62]

En los poblados del interior de la isla, la asociación entre concepción y baño es también conocida. Recibir el *waiwaia* mientras se están bañando parece ser, para aquellas mujeres, la manera más común de

---

[60] *Suma* es la raíz de embarazo; *nasusuma*, una mujer encinta; *isume*, ella queda preñada. No hay término que denote la concepción en cuanto distinta del embarazo. El significado general de suma es «coger», «tomar posesión de».

[61] Estoy usando la expresión «espíritu-niño» a guisa de término técnico. Éste fue el que utilizaron Spencer y Gillen para referirse a seres análogos en Australia, en donde este tipo de reencarnación fue descubierto por primera vez. Hasta qué punto los hechos constatados en Kiriwina están etnográfica o psicológicamente relacionados con los descritos por Spencer y Gillen es algo que no va a ser tratado aquí.

[62] Obtuve esta información de una mujer de la costa occidental. Supongo que pertenecía al poblado de Kavataria. El, señor G. Auerbach, un traficante de perlas que reside en Sinaeta, poblado costero de la mitad sur de la isla, me contó que hay allí varias piedras a las que una mujer que desea quedar encinta puede recurrir. Mi informador no pudo decirme si tales actos eran ceremoniales o no.

quedar preñadas. Es frecuente que una mujer sienta al bañarse que algo la ha tocado o incluso herido, Entonces dirá: «me ha mordido un pez». De hecho es que el *waiwaia* que ha entrado o ha sido inserto en ella.

Otra importantísima relación entre la creencia en que el *waiwaia* habita en el mar y la concepción viene expresada por la única ceremonia relevante relativa al embarazo. En torno a los cuatro o cinco meses de los primeros síntomas de su preñez, la mujer comienza a observar ciertos tabúes Y, al mismo tiempo, se tejerá una amplia y larga *dobe* (faldilla de hierba) que en este caso se llama *saikeulo* que habrá de llevar hasta el parto. Esta faldilla será hecha por algunos deudos femeninos, que también oficiarán cierta magia sobre el objeto para que sirva de beneficio a la criatura. La mujer será llevada al mar ese mismo día y allí otros parientes de la misma clase de los que tejieron el *saikeulo* harán que tome un baño de agua salada. Un *sagali* (distribución ceremonial de comida) sigue a esas acciones.

La usual explicación del *u'ula* (razón) de tal ceremonia es que la tal «tornará blanca la piel de la mujer» y esto facilitará el nacimiento del pequeño.[63] Sin embargo, en el poblado costero de Kavataria se me afirmó de manera rotunda que la ceremonia del *kokuwa* estaba relacionada con la encarnación de los espíritus-niños. La opinión que expuso uno de mis informadores fue que, durante el primer estadio del embarazo, el *waiwaia* aún no había penetrado realmente en el cuerpo de la mujer, sino que lo que había era meramente una suerte de preparación para la recepción de éste. A continuación, durante la ceremonia del baño, el niño-espíritu penetraba en el cuerpo de la mujer. No sé si esta interpretación que expuso aquel hombre era sólo su opinión personal o bien una creencia universal de los poblados costeros, si bien estoy inclinado a creer que el hecho representa un aspecto de la creencia de los aborígenes de la costa. Con todo, es menester destacar enfáticamente que tal interpretación fue del todo desdeñada por mis informadores de los poblados del interior, quienes también señalaron la contradicción de que esta ceremonia se celebre ya durante el embarazo, o sea, una vez que hacía tiempo ya que el *waiwaia* hubiese sido insertado en el útero materno. Es característico que toda incongruencia sea sacada a luz en opiniones que no son las del que informa, mientras que inconsecuencias semejantes se consideren de modo mucho menos estricto en las propias opiniones: es notable que en este punto los nativos no sean ni una brizna más congruentes o intelectualmente más honestos que las gentes civilizadas.

Aparte de la creencia en la reencarnación por la acción del mar, la opinión de que el *waiwaia* es inserto por un *baloma* es la prevalente. Estas dos ideas se funden en la versión de que el *baloma* que inserta el *waiwaia* realiza esto bajo el agua. El *baloma* se le aparece con frecuencia en sueños a la futura madre, quien dirá a su esposo «he soñado que mi madre [o mi tía materna, o mi hermana mayor o mi abuela] insertaba un niño en mi cuerpo; los pechos se me están hinchando». Como regla general, es un *baloma* hembra el que se aparece en sueños y trae consigo el *waiwaia*, aunque puede ser un hombre, siempre y cuando tal *baloma* esté siempre en el *veiola* (o sea, entre los parientes maternos) de la mujer. Son muchos los que saben quién les insertó a ellos en el cuerpo de sus madres. Así, por ejemplo, To'uluwa, el jefe de Omarakana, fue impuesto en su madre (Bomakata) por Buguabuaga, uno de sus *tabula* («abuelos»; en este caso se trataba del hermano de la madre de su madre).[64] También Bwoilagesi, la mujer mencionada en la p. 64, la que suele ir a Tuma, tuvo a su hijo inserto por Tomnavabu, su *Kadala* (hermano de su madre). La esposa de Tukulubakiki, Kuwo'igu, sabe que fue su madre quien se allegó a ella y le entregó el pequeño, una niña que ahora tiene unos doce meses de edad. Conocimiento tal sólo es posible en los casos en que el *baloma* se aparece en sueños a la mujer y le dice que va a insertar en su cuerpo un *waiwaia*. Por supuesto que tales anunciaciones no figuran en el programa; de hecho la mayoría de los nativos no saben a quién deben su existencia.

Hay un rasgo sumamente relevante en las creencias con respecto a la reencarnación y a pesar de que las opiniones difieren en los demás detalles, este aspecto fue afirmado y constatado por todos mis informadores; y es el siguiente: que la división social, o sea el clan, y el subclán del individuo, se conserva a lo largo de todas sus transformaciones. El *baloma* es el mundo del más allá, pertenece al mismo subclán que el hombre antes de morir, y la reencarnación se mueve también dentro de los límites estrictos del subclán. El *baloma* qué trae el *waiwaia* pertenece al mismo subclán que la mujer que lo recibe y, como acabamos de decir, tal *baloma* es, invariablemente, un cercano *veiola* de aquélla, y se consideraba de todo punto imposible que tal regla tuviera una excepción, o que un individuo pudiera cambiar de subclán en el ciclo de las reencarnaciones.[65]

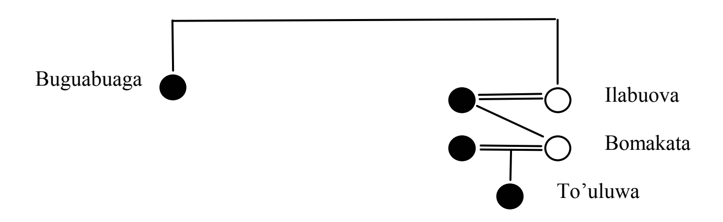
---

[63] Existe una notable norma que fuerza a la mujer a ejecutar toda suerte de prácticas para dejar su piel sumamente brillante después del parto. La mujer se queda en la choza, se pone el *saikeulo* sobre los hombros, se lava con agua caliente y es frecuente que extienda crema de coco sobre su piel. El grado de brillantez que se logra así es extraordinario. La ceremonia descrita arriba es una suerte de inauguración mágica del período en el que habrá de conservar brillante su piel.

[64] Un esquema genealógico nos muestra la relación en un momento (Ver esquema pag 91): Los discos negros representan varones y los blancos, mujeres.

[65] La mayoría de mis informadores estaban igualmente seguros sobre la regla de que ha de ser un *baloma* del *veiola* el que traiga al niño. Sin embargo, hallé una o dos opiniones discordes que afirmaban que la madre del padre podía traer la criatura. Un

Hasta aquí por lo que respecta a tal creencia. Si bien se trata de una que es universal y popular, esto es, que es conocida por todos, no desempeña, empero, ningún papel de peso en la vida social. Únicamente el detalle que hemos mencionado en último lugar, o sea, la persistencia de los lazos de parentela a lo largo de todo el ciclo, es decididamente una creencia que ilustra la fuerza de la división social y la calidad decisiva de pertenecer a uno de sus grupos. Y a la inversa, tal creencia ha de reforzar los lazos.



VII

Parecería del todo seguro afirmar aquí que la creencia en la reencarnación, y las opiniones en torno a un espíritu que se inserta o penetra en la matriz de la madre, excluyen todo conocimiento del proceso fisiológico de la fecundación. Sin embargo, cualquier conclusión o argumentación basada en la ley de la contradicción lógica resulta absolutamente fútil en el reino de las creencias, ya sean salvajes o civilizadas. Dos creencias del todo contradictorias entre sí en base lógica pueden coexistir, mientras que una inferencia perfectamente obvia a partir de un dogma firmemente establecido puede ser simplemente dejada a un lado. De esta suerte, el único medio seguro del que puede hacer uso el etnógrafo consiste en investigar todos los detalles de la creencia de los nativos y en no fiarse de conclusión alguna que le haya llegado por pura inferencia lógica.

La a afirmación general de que los aborígenes ignoran por completo la existencia de la fecundación fisiológica puede exponerse de un modo absolutamente seguro y además correcto, y sin embargo es del todo necesario, a pesar de la indudable dificultad del tema, entrar en detalles para evitar así serias equivocaciones.

Ya desde el comienzo tenemos que dejar sentada una distinción: la que por un lado separa la fecundación, esto es, la idea de que el padre tiene su parte en la creación del cuerpo del pequeño, y por otro, la acción puramente física de la cópula. Por lo que respecta a la segunda, la opinión expuesta por los nativos puede formularse como sigue: la mujer tiene que haber pasado por la vida del sexo antes de poder albergar una criatura en su matriz.

Estuve obligado a hacer la distinción expuesta arriba bajo el peso de la información que fui recogiendo, pues era menester explicar ciertas contradicciones que surgieron en el curso de la investigación. Por consiguiente, es preciso aceptarla como una distinción «natural» que corresponde al punto de vista del aborigen y que además lo expresa. De hecho, era imposible prever el modo según el que los nativos considerarían cosas tales y de qué lado enfocarían el conocimiento correcto de los hechos. Con todo, una vez hecha esta distinción, su importancia teórica resulta evidente. Es claro que sólo el conocimiento del primer hecho (o sea, el papel desempeñado por el padre en la fecundación) tendría influencia a la hora de modular las ciencias de los nativos con respecto a la parentela. En cuanto el padre no tiene nada que ver en la formación del cuerpo del niño (en las ideas de un pueblo), ya no puede ser cuestión de consanguinidad en la línea agnática. Un papel meramente mecánico, en el sentido de abrir el camino del niño en la matriz y fuera de ella, no es de importancia fundamental. El estadio del saber en Kiriwina está precisamente en el punto en el que existe una idea vaga en cuanto a que existe algún nexo entre la relación sexual y el embarazo, mientras que, por el contrario, no se da idea alguna que concierna a la contribución del varón a una vida nueva que se forma en el cuerpo de la mujer.

---

hombre me dijo que si el niño se parece a la madre ello significa que ha sido alguien del *veiola* de ésta quien lo ha traído; si se parece al padre querrá decir que ha sido la madre de éste. Pero esta opinión podía ser la especulación privada de mi informador.

Resumiré los datos que me han llevado a hacer tal afirmación. Comencemos por la ignorancia del papel del padre: a las preguntas directas que hice en cuanto a la causa (*u'ula*) de la creación de un niño, o del embarazo de una mujer, recibí la invariable respuesta de: *Baloma boge isaika* (el *baloma* se lo dio»).[66]

Como todas las preguntas relativas a la *u'ula*, ésta ha de hacerse con paciencia y discriminación, y puede ser que en ocasiones se quede sin respuesta. Pero en la multitud de casos en que expuse esta pregunta de manera directa y franca, y cuando era comprendida, recibí esa respuesta, aunque es menester que añada de seguido que en ocasiones se complicaba de una manera extremadamente enredosa, con insinuaciones respecto al coito.

Como yo resultaba confundido por todo eso y tenía, por otra parte, gran interés en clarificar ese punto, abordé la cuestión siempre que podía darle un enfoque de cosa secundaria, formulándola en abstracto y tratándola muy frecuentemente en forma de ejemplos concretos siempre que un caso cualquiera de embarazo, pasado o presente, era el tema de la conversación.

Especialmente interesantes y cruciales fueron los casos en los que la mujer preñada estaba soltera.[67]

Cuando yo preguntaba quién era el padre de un niño ilegítimo sólo me contestaban esto, a saber, que por no estar casada la muchacha no había padre alguno. Si a continuación yo preguntaba, en términos del todo claros, quién era el padre fisiológico, mi pregunta no era comprendida, y cuando el tema se discutía más detalladamente y formulaba mi pregunta de esta manera: «Hay muchas chicas solteras, ¿por qué ésta está encinta y las otras no?», la respuesta era siempre: «Es un *baloma* quien le ha dado la criatura». Y también aquí volvían a embrollarme con alusiones que apuntaban a la opinión de que si una joven era muy rijosa estaba entonces especialmente expuesta a quedar encinta. Sin embargo, las muchachas estimaban que era una precaución mucho mejor evitar directamente toda exposición a los *baloma* no bañándose en marea alta y demás, que escapar indirectamente a tal peligro guardando una castidad demasiado escrupulosa.

A pesar de todo, los hijos ilegítimos, o de acuerdo con las ideas de los kiriwineses, los hijos sin padre merecen a los ojos de los nativos exiguo favor, actitud que es extensiva a sus madres. Recuerdo varios ejemplos en los que me señalaron como indeseables a varias jóvenes, «no buenas», en razón de que habían tenido hijos fuera del lecho nupcial. Si preguntaba por qué era mala tal cosa, contaban con una respuesta estereotipada, a saber, «porque no hay padre, no hay varón que tome al niño en sus brazos» (*Gala taitala Cikopoii*). Así, Gomaia, mi intérprete, había mantenido un galanteo, como es general antes del matrimonio, con Ilanueria, una muchacha de un poblado vecino. Anteriormente había querido desposarla. Poco después, ella parió un hijo y él se casó con otra mujer. Cuando yo le pregunté por qué no había desposado a su primera amada, él me replicó: «Tuvo un niño, eso es muy malo». Sin embargo, tenía la certeza de que ella jamás le había sido infiel en lo que duró su «noviazgo» (los jóvenes kiriwineses son a menudo presa de tales ilusiones). No tenía la más mínima idea con respecto a la cuestión de la paternidad del niño. De haberla tenido, lo habría considerado como hijo suyo, puesto que creía en su exclusividad sexual con respecto a la madre. Sin embargo, el hecho de que el niño naciera en tiempo indebido había bastado para influir en su conducta. Lo dicho no implica en modo alguno que una joven que haya sido madre tropiece con ninguna dificultad seria para casarse después. En el transcurso de mi estancia en Omarakana dos muchachas de esas características se desposaron sin que se hiciese comentario alguno. No había ninguna mujer que estuviese soltera en eso que podría llamarse la «edad del matrimonio» (de los 25 a los 45 años), y cuando yo pregunté si una joven podía quedarse soltera por haber tenido un hijo, la respuesta fue una enfática negación. Todo lo que dijimos arriba sobre el *baloma* que hace nacer al niño y los casos concretos que hemos aducido han de tenerse asimismo presentes en esta relación.

Cuando en lugar de limitarme a preguntar sobre el *u'ula* del embarazo, yo les exponía directamente la visión embrionaria del asunto, me encontré con que los nativos ignoraban de manera absoluta el proceso que yo les sugería. Al símil de una semilla plantada en la tierra y de la planta que de ella se desarrolla los aborígenes no sabían en absoluto qué responder. De hecho, mostraban gran curiosidad y me preguntaban si ésa era «la manera de hacerlo del hombre blanco», pero estaban del todo seguros que tal no era la «costumbre» en Kiriwina. El fluido espermático (*momona*) sirve tan sólo a los propósitos de placer y la lubricación y es característico que la palabra *momona* designe tanto el orgasmo masculino

---

[66] En tal respuesta es preciso hacer notar que, al nombrar el *baloma* que «dio», el niño, el nativo se refiere, ora al *baloma* original que se ha hecho niño, ora al *baloma* que trajo el *waiwaia*.

[67] La libertad sexual de las muchachas solteras es ilimitada. Comienzan éstas su relación con el sexo opuesto siendo muy jóvenes, a la edad de seis a ocho años. Cambian de amante según es su gusto, hasta que se inclinan al matrimonio. Entonces una muchacha se atendrá a un prolongado y, más o menos, exclusivo amorío con un varón, quien, pasado este tiempo, por lo general la desposa. Los hijos ilegítimos no son en modo alguno raros. Cf. la excelente descripción de la vida sexual y del matrimonio entre los Massim del sur, quienes a este respecto se asemejan mucho a los Kiriwineses, debida a Seligman, op. cit., cap. XXXVIII, p. 499, y el breve pero correcto examen que allí se ofrece del mismo tema entre los Massim del norte (incluyendo a los isleños de las Trobriand) cap. LIII, p. 708.

como el femenino. De cualquier otra propiedad del mismo no abrigan la más ligera sospecha. Así, todo enfoque de consanguinidad o parentela concebido como una relación corporal entre padre e hijo es del todo extraña a su mentalidad. El caso mencionado arriba, referido a un nativo que no comprendía la pregunta de ¿quién es el padre del hijo de una mujer soltera? puede completarse con otros dos ejemplos, tocantes ahora a las mujeres casadas. Cuando pregunté a mis informadores qué sucedería si una mujer se hallaba encinta en ausencia de su marido concedieron éstos serenamente que tales casos podrían ocurrir, pero que en ellos no había problema alguno. Uno de ellos (cuyo nombre no transcribí, ni recuerdo ahora) ofreció su propio caso como un ejemplo que venía a propósito. Marchó a Samarai[68] con su patrón blanco y se quedó allí por espacio de un año, según dijo él, durante el cual su mujer quedó preñada y dio a luz a un niño. Volvió él de Samarai, halló al pequeño y todo estaba en regla. Con preguntas ulteriores llegué a la conclusión de que el hombre había estado ausente por un período de unos 8 a 10 meses con lo que no había una necesidad perentoria de dudar de la actitud de la esposa, pero lo característico es que su marido no sintiera la más leve tendencia a contar las lunas que había estado ausente y, que hubiera propuesto a *grosso modo* un período aproximado de un año sin la más ligera preocupación. Y el nativo en cuestión era un hombre inteligente; había vivido largo tiempo con los blancos como mancebo «contratado» y en ninguna manera parecía su disposición timorata, ni que estuviere dominado por su mujer.

Además cuando mencioné este asunto en presencia de algunos hombres blancos residentes en las Trobriand, como mister Cameron, un hacendado cultivador de Kitava, me narró él un caso que en su tiempo le había sorprendido, si bien no tenía la más ligera idea de la ignorancia de la fecundación entre los indígenas. Un aborigen de Kitava había estado ausente por dos años, contratado por un blanco de la isla de Woodlark. Al volver se había encontrado con que le había nacido un niño dos meses antes de su retorno. Lo aceptó con regocijo como suyo propio y, no comprendió ninguno de los sarcasmos o alusiones que le hicieron algunos blancos, quienes le preguntaron si no sería mejor que repudiase a su esposa o que, al menos, le propinase una buena paliza. No le pareció en modo alguno sospechoso, ni le sugirió nada el que su mujer se hubiera hallado encinta un año después de que él partiese. Éstos son dos sorprendentes ejemplos que hallo en mis apuntes; pero tenía ante mí una cantidad considerable de evidencia corroboradora derivada de hechos menos narrables, y de ejemplos imaginarios que traté con informadores independientes.

Por último, veamos las ideas referentes a la relación entre padre e hijo, tal como las conciben los indígenas, que interesan a nuestro tema. Tienen los aborígenes un solo vocablo genérico para designar la parentela y éste es *veiola*. Pues bien, este término significa parentesco en la línea materna y no comprende la relación entro padres e hijos, ni tampoco entre personas emparentadas agnáticamente. Era muy frecuente que al preguntar yo por ciertas costumbres y su base social, recibiera la respuesta de: «Oh, no, el padre no hace eso; él no es *veiola* de los niños». La idea que subyace a la relación materna es la de comunidad del cuerpo. En todos los asuntos sociales (legales, económicos, ceremoniales) la relación existente entre los hermanos es la más íntima de todas, «puesto que fueron hechos del mismo cuerpo y los parió la misma mujer». De esta manera, la línea de demarcación entre la relación paterna y agnaticia (que en cuanto concepto y términos genéricos no existe para los nativos) y el parentesco materno, *veiola*, corresponde a la división entre gentes que son del mismo cuerpo (lo que sin dudarlo es estrictamente análogo a nuestra consanguinidad) y los que no lo son.

No obstante y a pesar de esto, en tanto nos atengamos a los pequeños detalles de la vida cotidiana y otras materias, como derechos y privilegios, el padre permanece en una relación muy íntima con respecto al hijo. Así los niños disfrutan de la pertenencia a la comunidad al poblado de su padre, aunque el que de verdad es suyo sea el materno. También en las cuestiones de la herencia cuentan con grandes privilegios que les concede su padre. El más importante de ellos está relacionado con la herencia del más precioso de todos los bienes, o sea, la magia. Así, es muy frecuente, de modo principal en casos como los mencionados arriba (sección V), que cuando el padre puede legalizar tal herencia deje la magia a su hijo en vez de a su hermano o sobrino. Es notable que el padre siempre está sentimentalmente inclinado a dejar lo más posible a sus hijos y hará esto siempre que le sea factible.

Pues bien, tal legado de la magia de padre a hijo nos muestra una particularidad: la tal se da, no se vende. La magia ha de entregarse en el transcurso de la vida de un individuo, habida cuenta de que las fórmulas y prácticas habrán de enseñarse. Cuando el hombre hace entrega de ella a su hermano más joven o a su sobrino por parte de madre, que en este caso se conoce con el nombre de *pokala*, recibe una paga que ha de ser muy considerable. Pero cuando la magia se enseña al propio hijo no se recibe donación alguna. Este rasgo, como muchos otros de las costumbres nativas, es extremadamente embrolloso, en razón de que los parientes maternos detentan el derecho a la magia y el hijo no cuenta en realidad con título ninguno a ella y, en determinadas circunstancias, puede quedar privado de ese privilegio por

[68] Un asentamiento blanco del extremo occidental de Nueva Guinea.

aquellos que en realidad lo poseen; sin embargo, éste lo recibe de modo gratuito y los otros han de comprarlo a precio de oro.

Absteniéndome ahora de dar otras explicaciones, expongo simplemente la respuesta que los nativos me dieron ante tal embarazosa cuestión (mis informadores vieron la contradicción con toda claridad y comprendieron perfectamente bien por qué yo estaba perplejo). Dijeron ellos: «El hombre da la magia a los hijos de su mujer. Él cohabita con ella y la posee, y ella hace por él todo cuanto una esposa puede hacer por un marido. Haga lo que haga por su hijo, eso es una soldada (*mapula*) por lo que ha recibido de ella». Y esta respuesta no era en absoluto la opinión de un solo informador, pues la tal resume las contestaciones estereotipadas que siempre recibí al tratar este tema. Así, en la mente de los indígenas, es la íntima relación existente entre los esposos y, no idea alguna, por ligera o remota que fuera, de la paternidad física, la que justifica todo lo que hace el padre por sus hijos. Es menester entender con claridad que la paternidad social y psicológica (la suma de todos los lazos, emotivos, legales y económicos) resulta de las obligaciones del marido para con la esposa y que la paternidad fisiológica no existe en la mente de los aborígenes.

Procedamos ahora a tratar el segundo punto de la distinción que previamente hicimos: las vagas ideas en torno a cierta relación existente entre el coito y el embarazo. Mencioné arriba que, en las respuestas ofrecidas acerca de la causa de la preñez, me dejaba perplejo la afirmación de que la cohabitación es también la causa del nacimiento de los niños, aserción paralela, por así decir, a la opinión fundamental de que un *baloma*, o un *waiwaia* reencarnado, eran la causa real.

Dicha afirmación es mucho menos evidente y, de hecho, estaba tan cubierta por la opinión fundamental que, en un principio, sólo anoté esta última, persuadiéndome de que tal información había sido lograda de manera completamente fluida y de que ya no había más dificultades que resolver. Y cuando ya me hallaba del todo satisfecho, pensando que el asunto estaba al fin decidido, y proseguía la investigación azuzado sólo por un instinto de pura pedantería, recibí un severo susto al encontrarme con que en los cimientos mismos de mi construcción había un defecto, el cual amenazaba a ésta con un total colapso. Recuerdo que se me dijo con respecto a una jovencita sumamente libidinosa, cuyo nombre era Iakalusa, estas palabras: *Sene nakakaita, Coge ivalulu guadi* («es muy lasciva, ha tenido un niño»). Al investigar después en esa frase sorprendente, hallé que, sin sombra de duda, era probable que una joven de conducta muy ligera quedase encinta y que, de haber una muchacha que no hubiera conocido varón, se daba por cierto que ésta no podía tener hijos. El conocimiento parecía aquí tan completo como antes la ignorancia, y los mismos hombres parecían exponer al mismo tiempo dos puntos de vista contradictorios. Discutí el asunto lo más a fondo que pude y me pareció que los nativos decían sí o no según abordásemos el tema por el lado del conocimiento o de la ignorancia. Mi persistencia les dejaba perplejos, lo mismo que (lo confirmo avergonzado) la impaciencia que yo manifestaba, y no conseguía explicarles mi dificultad, a pesar de que, según me parecía, apuntaba directamente a la contradicción.

Traté de que comparasen los animales con el hombre, preguntando si también había algo así como un *baloma* que trajese los lechones a su madre. Se me dijo de los cerdos: *Ikaitasi, ikaitasi makateki bivalulu minana* («copulan, copulan y al poco la hembra parirá»). De este modo el coito parecía ser aquí el *u'ula* del embarazo. Por un tiempo las contradicciones y las oscuridades de la información me parecían del todo insuperables y estaba en uno de esos callejones sin salida que son tan frecuentes en el trabajo práctico del etnógrafo, cuando se da en sospechar que los nativos no son merecedores de confianza alguna y que narran cuentos a propósito, o que es menester habérselas con dos clases de información, de las cuales una de ellas está desfigurada por la influencia del blanco. De hecho, ninguna razón de esta índole, ni en éste ni en la mayoría de los casos, era causa de mis dificultades.

El golpe final que recibieron aquellas doctrinas que tan confiadamente había construido sobre la «ignorancia nativa» instauró también orden en el caos. En mi ciclo mitológico sobre el héroe Tudava, la narración se abre con el nacimiento de éste. Su madre, Mitigis o Bulutukua, era la única mujer entre los habitantes de su poblado Laba'i, que se había quedado en la isla. Todos los demás huyeron por miedo al ogro Dokolikan, que se comía a los hombres y, que, de hecho, casi había aniquilado la población de Kiriwina. Bulutukua, a quien sus hermanos habían dejado sola, vivía en una gruta del raiboag de Laba'i. Un día se adormeció en su cueva y el agua que se deslizaba de las estalactitas cayó sobre su vulva y, se abrió paso. Tras de lo cual quedó encinta y parió sucesivamente a un pez, llamado *bologu*, a un cerdo, a Un arbusto llamado *kuevila* (que está dotado de hojas aromáticas y al que los nativos aprecian mucho como adorno); a otro pez (el *kabala* que ya mencionamos en la sección V): a la cacatúa (*katakela*), al papagayo (*karaga*), al ave *sikuaikua*; a un perro (*ka'ukua*) y por último a Tudava. El tema de la «fecundación artificial» era, en este relato, sumamente sorprendente. ¿Cómo podía hallarse allí, entre gentes entre las que la ignorancia parecía aún completa, lo que asemejaba un recuerdo de una ignorancia anterior? Y, además, ¿por qué la mujer del mito tiene varios hijos en sucesión si sólo había estado una

vez bajo el agua de la estalactita? Todas estas preguntas me metían en un atolladero y se las propuse a los nativos con ánimo de obtener alguna pista, pero mi esperanza de éxito era pequeña.

Fui sin embargo recompensado y recibí una solución final y clara a mis dificultades, solución que ha resistido una serie de pruebas ulteriores más complicadas. Interrogué a mis mejores informadores, uno tras otro, y ésta fue su opinión sobre la materia: una mujer que es virgen (*nakapatu*, de *na*, prefijo femenino, y *kapatu*, cerrada, taponada) no puede dar a luz a un niño ni tampoco concebir, puesto que nada puede entrar o salir de su vulva. Ésta ha de ser abierta o punzada (*Ibasi*, palabra que se usa al describir la acción de las gotas de agua sobre el cuerpo de Bulutukua). De esta manera, la vagina de una mujer que copula muy frecuentemente estará más abierta y será más fácil que un espíritu-niño entre allí. La muchacha que guarda cierta castidad tendrá menos posibilidades de quedar encinta. Pero aparte de esta acción mecánica, la cópula es del todo innecesaria: a su defecto pueden usarse otros medios de ensanchar el conducto y, si el *baloma* desea insertar el *waiwaia* o si éste quiere penetrar allí, la mujer quedará entonces encinta.

Que esto es así me lo probaron sin lugar dudas mis informadores al narrarme el caso del Tilapo'i, una mujer de Kabululo, poblado próximo a Omarakana. Tal mujer está medio ciega, es casi una idiota y es, además, tan fea que a nadie se le ocurriría pensar en acercarse a ella con deseo. De hecho, es el tema favorito de cierta clase de chistes, basados en la suposición de que alguno ha yacido con ella; tales bromas son siempre muy apreciadas y repetidas, de manera que la exclamación *Kuoi Tilapo'i*! («acuéstate con Tilapo'i»), se ha convertido en una forma de insulto jocoso. Sin embargo, a pesar de que los nativos suponían que jamás había copulado con varón alguno, el caso fue que dio a luz a una criatura que después Murió. Un ejemplo similar, aunque aún más sorprendente, me lo proporcionó otra mujer en Sinaketa que, según se me dijo, era tan horrenda que cualquier hombre del que siquiera se sospechase seriamente que había yacido con ella cometería suicidio. Y no obstante, esta mujer tenía nada menos, que cinco hijos. En ambos casos se me explicó que el embarazo había sido hecho posible merced a la dilatación de la vulva gracias a una manipulación digital. Mis informadores se extendieron sobre este tema con gran deleite y, me explicaron con dibujos y diagramas todos los detalles del proceso. Su exposición no me dejó la más ligera duda sobre su sincera creencia en la posibilidad de que las mujeres quedaran embarazadas sin haber conocido varón.

Así fue cómo aprendí a hacer la esencial distinción entre la idea de la acción mecánica del coito, la cual cubre todo lo que los nativos saben sobre las condiciones naturales del embarazo y el conocimiento de la fecundación, esto es, del papel desempeñado por el varón en la creación de una nueva vida en el vientre de la madre, hecho del que el aborigen no tiene ni la más ligera presunción. Tal distinción explica el embrollo del mito de Bulutukua, en el que la mujer tuvo que ser abierta, pero que, una vez realizado esto, pudo dar a luz sucesivamente a toda aquella prole sin que fuera necesario ningún otro incidente fisiológico. Explica también el «conocimiento» de la fecundación animal. En el caso de las bestias y los animales domésticos como el cerdo y el perro aparecen en un primer plano del cuadro que el nativo se hace del mundo, los aborígenes no saben nada sobre su vida *post mortem* o existencia espiritual. De ser directamente interrogado, un individuo podría responder «sí» o «no» con respecto a la existencia de *baloma* animales, pero ello no sería sino su opinión improvisada, y no el saber popular. Así, en el caso de los animales, todo el problema de la reencarnación y de la formación de una nueva vida se deja llanamente a un lado. Por lo demás, el aspecto fisiológico es bien conocido. Así, cuando se pregunta qué pasa con los animales, se obtiene la respuesta de que es menester que las condiciones fisiológicas existan, pero lo demás, o sea, el problema real de cómo la vida se crea en el vientre, caerá simplemente en saco roto, y será vano volver sobre él, porque el nativo jamás se molesta por salvar la congruencia de sus creencias al llevar éstas a un dominio al que naturalmente no pertenecen. El aborigen no se azora por cuestiones de la vida *post mortem* de las bestias y no cuenta con opiniones sobre su venida al mundo. Tales problemas se resuelven por lo que respecta al hombre, pero ése es su terreno propio y no habían de llevarse más allá de él. Incluso en las teologías no-salvajes cuestiones tales, como por ejemplo la del alma o la de la inmortalidad de los animales, son sumamente embarazosas y las respuestas que se obtienen no son a menudo mucho más congruentes que las ofrecidas por un papú.

Como conclusión podemos repetir que un conocimiento como el que de esa materia tienen los nativos no posee importancia sociológica, ni influye en sus ideas sobre el parentesco ni tampoco en su comportamiento en asuntos sexuales.

Me parece necesario hacer aquí una disgresión en cierto sentido más general, una vez que ya nos hemos referido a los datos obtenidos en Kiriwina. Como es bien sabido, quienes primero descubrieron la ignorancia de la paternidad física fueron sir Baldwin Spencer y F. Gillen en la tribu de los Arunta de Australia central. Se halló después que tal estado de cosas existía en un vasto número de tribus australianas, como lo comprobaron los misinos descubridores y otros investigadores y el área cubierta

venia a ser toda la parte central y nororiental del continente australiano, al menos en lo que estuvo abierto a la investigación etnológica.

Las principales disputas que este descubrimiento hizo surgir fueron éstas: primera, ¿es esta ignorancia un rasgo específico de la cultura australiana, o incluso de la cultura de los Arunta, o es un hecho universal que existe en muchas o todas las razas salvajes? Segunda, ese estado de ignorancia primitiva ¿se debe solamente a la ausencia de conocimiento, originada por una observación e inferencia insuficientes, o bien es un fenómeno secundario, causado por un oscurecimiento del saber primitivo merced a ideas animistas que se le superponen?[69]

No me sumaría en absoluto a esta controversia de no ser por mi deseo de exponer algunos hechos adicionales que, en parte, se derivan de mi práctica etnográfica, fuera ya de Kiriwina, y que, en parte, consisten en observaciones generales hechas sobre el terreno, observaciones que apuntan directamente a estos problemas. Por consiguiente, espero se me excusará por esta disgresión atendiendo a mi protesta de que la tal no es tanto una especulación sobre puntos en disputa cuanto materia adicional referida a esas cuestiones.

En primer lugar, quiero exponer aquí algunas observaciones que no hice en Kiriwina y que parecen mostrar que existe un estado de ignorancia similar al que encontramos en las Trobriand en muchas de las tribus papúo-melanesias de Nueva Guinea. El profesor Seligman dice que los Koita: «Aseguran que un solo acto sexual no es suficiente para producir el embarazo y que para asegurar éste es preciso continuar la cohabitación de manera ininterrumpida por espacio de un mes»[70]. Yo hallé un estado de cosas análogo entre los Mailu de la costa meridional de Nueva Guinea: «La relación entre el coito y la concepción parece ser conocida por los Mailu, pero a las preguntas directas referidas a la causa del embarazo no obtuve ninguna respuesta enérgica y positiva. Los nativos —de esto estoy seguro— no entienden claramente la idea de la conexión entre los hechos. Como el profesor Seligman entre los Koita, me encontré con la creencia de que es sólo una relación sexual continua por el transcurso de un mes o más la que conduce al embarazo y que un solo acto no basta para producir tal efecto»[71].

Ninguna de estas dos afirmaciones resulta muy enfática y no parecen implicar, de hecho, una ignorancia total de la paternidad física. Sin embargo, como ninguno de esos investigadores parece haber entrado en detalles, puede sospecharse a *priori* que tales afirmaciones son susceptibles de restricciones ulteriores. De hecho, me fue posible investigar tal asunto durante mi segunda visita a Nueva Guinea y sé ahora que mi constatación por lo que se refiere a los Mailu era incompleta. En el tiempo de mi primera visita a los Mailu topé con el mismo problema que en Kiriwina. Aquí tenía conmigo a dos mancebos de un distrito cercano al de los Mailu y los dos me proporcionaron exactamente la misma información que conseguí en Kiriwina, o sea, afirmaron la necesidad de la cópula antes del embarazo, pero ignoraban todo lo referente a la fecundación. Además, al repasar las notas tomadas en el verano de 1914 entre los Mailu y algunas otras tomadas entre los Sinaugholo, una tribu de cerca emparentada con los Koita, veo que las afirmaciones de los nativos, en realidad, sólo implican el conocimiento del hecho de que una mujer ha de experimentar cierta vida sexual antes de poder concebir, y a todas las preguntas directas que formulé sobre si había algo en el coito que causase el embarazo recibí respuestas negativas. Desgraciadamente, en ninguna de las dos localidades investigué yo directamente sí existían creencias sobre «la causa sobrenatural del embarazo». Los muchachos de Gadogado'a (en la región cercana a la de los Mailu) me dijeron que entre ellos no existían creencias tales. Su afirmación, sin embargo, no puede considerarse como decisiva, habida cuenta de que habían pasado mucho tiempo al servicio del blanco y tal vez no tuvieran conocimiento de gran parte del saber tradicional de su tribu. Con todo, no puede haber duda alguna que tanto la afirmación del profesor Seligman y mi propia información recogida de los Mailu producirían, de ser ampliadas con la ayuda de informadores nativos, resultados similares a los datos logrados en Kiriwina con respecto al desconocimiento de la fecundación.

Todos estos indígenas, los Koita, los Massim meridionales de Gadogado'a y los Massim del norte, los de Kiriwina,[72] son representativos de la raza papúo-melanesia de aborígenes, de la cual los Kiriwineses son una rama muy avanzada; de hecho, en nuestro conocimiento actual, los más avanzados.[73]

---

[69] Como mi deseo no es tanto criticar opiniones ajenas como añadir datos que se refieren a este asunto, no haré aquí mención de exposición alguna, principalmente debida a aquellos autores cuya posturas me parecen indefendibles. La probabilidad de un «desconocimiento de la relación física entre padre e hijo en los tiempos primitivos» fue sugerida por vez primera en E. S. Hartland, *The Legend of Perseus* (1894-96), y los descubrimientos de Spencer y Gille confirmaron brillantemente sus opiniones. Hartland ha dedicado más tarde la más exhaustiva investigación existente sobre tal problema, *Primitive paternity*. Sir J. G. Frazer también ha defendido con su ilustre opinión la teoría de que la ignorancia de la paternidad física era universal entre los primeros hombres, *Totemism and Exogamy.*

[70] The Melanesians of British New Guinea, p. 84.

[71] *Trans of Roy*. Soc. *South Australia*, vol. XXXIX, p. 562 (1915).

[72] Uso la terminología del profesor Seligman, basada en su clasificación de los Papúes, *op. cit.,* pp. 1-8.

[73] Cf. Seligman, *op. Cit.*, *passim*; también el cap. XLIX.

La existencia de un desconocimiento completo, del tipo descubierto por Spencer y Gillen entre los más avanzados papúo-melanesios, y su probable existencia entre todos los papúo-melanesios parece indicar un área de distribución mucho mayor y una permanencia más duradera a través de estadios superiores de la evolución que lo que podía suponerse hasta aquí. Sin embargo, es menester repetir con toda seguridad que, a menos que esta investigación entre en detalles, y principalmente a menos que se observe la dicotomía que formulamos arriba, siempre existirá la posibilidad de un error o de una constatación mal fundamentada.[74]

Pasando ahora al segundo punto en disputa que expusimos antes, a saber, si la ignorancia en cuestión no puede ser el resultado secundario de ciertas ideas animistas superimpuestas y oscurecedoras. El carácter general de la actitud mental de los kiriwineses contestaría a esta pregunta con una enérgica negativa. El examen que hemos detallado arriba, si se lee desde tal punto de vista, resulta quizá suficientemente convincente, pero algunas observaciones ulteriores pueden añadir peso adicional a nuestra afirmación. La mente del aborigen está, por lo que a tal tema se refiere, absolutamente en blanco y la situación no es como si encontrásemos unas ideas muy pronunciadas sobre la reencarnación que existieran paralelas a un conocimiento un tanto oscuro. Las ideas y las creencias sobre la reencarnación, aunque están indudablemente ahí, no son de importancia sociológica eminente y no se encuentran, en absoluto, en el proscenio del utillaje de las ideas dogmáticas del nativo. Además, el proceso fisiológico y el papel desempeñado por el *baloma* podrían conocerse perfectamente bien y existir lado a lado, exactamente como lo hacen las ideas sobre la necesidad de la dilatación mecánica de la vulva y la acción del espíritu, o como en innumerables asuntos en los que el nativo considera la secuencia natural y racional (en nuestro sentido) de sucesos y conoce su nexo causal, aunque tales sucesos vayan paralelos a un nexo y secuencia mágicos.

El problema del desconocimiento de la fecundación no apunta a la psicología de la creencia, sino a la psicología del conocimiento basado en la observación. Una creencia sólo puede ser desconocida y dominada por otra creencia. En cuanto una observación física se ha realizado, en cuanto el aborigen se ha hecho con el nexo causal, ya no hay creencia o «superstición» que pueda oscurecer tal conocimiento, si bien la tal puede ir paralela a él. La magia hortícola no «oscurece» en modo alguno el conocimiento causal del nativo acerca del nexo que une una escarda apropiada de los yerbajos, un abono eficaz del terreno mediante ceniza, el riego y lo demás. Las dos clases de hechos existen paralelos en su mente, y no es el caso que ninguna de las dos «oscurezca», en ningún sentido, a la otra.

Al hablar del desconocimiento de la paternidad fisiológica no nos referimos a un estado mental positivo, que comportaría un dogma conducente a practicar ritos o costumbres, sino únicamente a un hecho negativo, esto es, a la ausencia de ese conocimiento. Tal ausencia en modo alguno podría ser el resultado de una creencia positiva. Toda laguna epistemológica extendida, toda imperfección universal en la información que hallemos en las razas nativas ha de ser considerada, de no haber evidencia en contra, como primitiva. De la misma suerte podemos argüir que la humanidad tuvo en su día un conocimiento primitivo de los fósforos, pero que tal conocimiento fue más tarde oscurecido por el uso más complejo y pintoresco del parahúso de encender y de otros métodos de fricción.

---

[74] Las notas que yo mismo tomé de los Mailu y la conclusión que saqué de ellas son típicas de un error de tal índole. Como otros ejemplos podrían citarse la negación. por parte de Strehlow y de von Leonhardi de los descubrimientos de Spencer y Gillen; negación que, de leerse atentamente la argumentación de von Leonhardi y de examinarse con cuidado los datos de Strehlow, se convierte en una baladí discusión basada en premisas inadecuadas y que, de hecho, confirma del todo el descubrimiento original de Spencer y la explicación está, aquí, en la insuficiente práctica mental del observador (Strehlow). No se puede esperar una labor etnográfica completa de un observador inexperimentado más de lo que pueda esperarse una buena constatación geológica por parte de un minero o teoría hidrodinámica por parte de un buzo. No es bastante con tener los hechos enfrente de uno, también la facultad de tratarlos ha de estar ahí. Sin embargo, la falta de práctica y de capacidad mental no es la única causa del fracaso. En su excelente libro sobre los nativos de Nueva Guinea (Bahía de Goodenough, en la costa nororiental), el reverendo H. Newton, hoy obispo de Carpentaria y dotado mejor que nadie para captar la mente del nativo y las costumbres aborígenes, leemos la siguiente afirmación: «Pudieran existir razas tan ignorantes de la relación causal entre el coito y el embarazo como se implica [en la exposición de Spencer y Gillen]; es difícil, empero, imaginar tal cosa cuando la infidelidad matrimonial está tan severamente castigada en todas partes y cuando se reconoce, si bien de manera un tanto parca, la responsabilídad del padre para con el hijo (*In Far New Guinea*, P. 194). Así, un observador excelente (como a no dudarlo es el presente obispo de Carpentaria), que ha vivido años enteros entre los nativos y que conoce su lengua, ha de imaginar y no ver un estado de cosas que existe plena y completamente en torno suyo. ¡Y su argumento para negar este estado (en todas partes, no sólo en su tribu) es que los celos maritales y el conocimiento de la paternidad exiten juntos (conocimientos que, además, no posee en su aspecto físico la tribu en cuestión)! ¡Como si hubiese el más leve nexo lógico entre los celos (un puro instinto) y las ideas sobre la concepción; o, a su vez, entre las ideas en torno a ésta y los lazos sociales de la familia! He tomado esta afirmación para criticarla precisamente porque se encuentra en uno de los mejores libros etnográficos que tenemos sobre los nativos de los Mares del Sur. Pero es mi deseo añadir aquí que mi crítica es en un sentido injusta, habida cuenta que el reverendo Newton, en cuanto misionero, apenas podía tratar con los nativos de todos los detalles de la cuestión y también porque deja entender llanamente al lector que él no ha investigado el problema directamente y que lo que hace es exponer cándidamente las razones de sus dudas. Con todo, he citado esa afirmación para mostrar las muchas dificultades técnicas que están relacionadas con este tema y las muchas lagunas por las que pueden deslizarse los errores de nuestro conocimiento.

Además, explicar este desconocimiento suponiendo que los nativos «hacen creer que no lo saben» parece antes un brillante *jeu de mots* que un serio intento de dar con el fondo de las cosas. Y, sin embargo, éstas son tan simples como lo serían para el que por un momento se parase a pensar en las dificultades absolutamente insuperables con las que habría de verse un «filósofo natural» aborigen si tuviese que llegar a algo que se aproximase a nuestro conocimiento embriológico. Si se advierte cuán complejo es éste y qué tarde lo adquirimos, sería descabellado que supusiésemos siquiera el más ligero vislumbre de él con un nativo. Todo esto podría parecerle plausible, incluso, a quien abordara el tema desde el purito de vista meramente especulativo, arguyendo desde lo que posiblemente había de ser el enfoque de los aborígenes sobre este asunto. Y contamos aquí con estudiosos que, después de que tal estado mental ha sido hallado de una manera positiva, reciben las noticias con escepticismo y tratan de explicar el estado mental del aborigen por el más tortuoso de los modos. El camino desde la ignorancia completa al conocimiento exacto es largo y ha de recorrerse poco a poco. No hay duda de que los kiriwineses ya han dado un paso al reconocer la necesidad del coito como una condición preliminar del embarazo, como de hecho tal reconocimiento también ha sido llevado a efecto por los Arunta de Australia central entre quienes Spencer y Gillen encontraron la noción de que la cópula prepara a la mujer para la recepción del espíritu de un niño.

Hay otra consideración que algunos estudiosos han expuesto anteriormente y que me parece venir muy a propósito aquí, y lo que es más, varios de mis informadores nativos pensaron de igual manera. Me refiero al hecho de que en la mayoría de las razas salvajes la vida del sexo comienza muy pronto y es vivida de manera sumamente intensa, de suerte que la relación sexual no es para ellos un hecho excepcional y raro que los sorprenda por su singularidad y que, por consiguiente, los empujará a buscarle alguna consecuencia; por el contrario, la vida sexual es, en su caso, un estado normal. En Kiriwina se supone que las muchachas solteras, desde los seis años de edad (*sic*) en adelante, ya tienen goces carnales casi cada noche. Y no importa si ello es así o no, pues lo relevante aquí es que para el nativo de Kiriwina el acto de copular es un hecho tan común como el de comer, beber o dormir. ¿Qué hay en él que guíe la observación del aborigen y concentre su atención en el nexo que hay entre lo que por un lado, es suceso del todo normal y cotidiano y un acontecimiento singular y de excepción por el otro? ¿Cómo puede advertir que el mismo acto que una mujer ejecuta con tanta frecuencia como comer o beber sea la causa de que una, dos o tres ocasiones en su vida, se halle encinta?

Ciertamente, sólo dos sucesos singulares y extraordinarios revelan con facilidad un nexo. Descubrir que algo excepcional resulta de un evento del todo ordinario requiere, a más de una mente y método científicos, el poder de investigar y aislar los hechos, de excluir los que no son esenciales y de experimentar con las circunstancias. Dadas tales condiciones, los aborígenes probablemente ya habrían descubierto la conexión causal, puesto que la mente del nativo funciona de acuerdo con las mismas leyes que la nuestra: sus poderes de observación son agudos cuando se interesa por algo, y los conceptos de causa y efecto no le son desconocidos.[75] Sin embargo, a pesar de que causa y efecto, en la forma desarrollada de tales nociones, pertenecen a la categoría de lo regular, ordinario y legítimo, en su origen psicológico pertenecen, a no dudarlo, a la categoría de lo fuera de la norma, de lo irregular, de lo singular y de lo extraordinario.

Algunos de mis informadores nativos apuntaron con toda claridad a la incongruencia de mi argumentación, cuando afirmé llanamente que no eran los *baloma* los que originaban el embarazo, sino que la causa de éste era algo semejante a una semilla que se plantaba en el campo. Recuerdo que casi al punto me desafiaron a explicar la discrepancia que surgía al ser la causa repetida casi a diario, y producir esos efectos tan sólo raramente.

Resumamos: no parece haber duda alguna en cuanto a la cuestión de que, si estamos de algún modo justificados al hablar de ciertas cualidades «primitivas» de la mente, el desconocimiento tratado aquí es una de ellas y que su generalización entre los melanesios de Nueva Guinea parece indicarnos que es una condición de vida que dura hasta estados mucho más evolucionados del desarrollo que lo que hubiera sido posible suponer sólo en base al material australiano. Cierto conocimiento del mecanismo mental del aborigen, y de las circunstancias bajo las que tiene que realizar sus observaciones en este terreno, persuadirá a cualquiera de que sería imposible hallar otro estado de cosas y de que no es menester de teorías o explicaciones rebuscadas para explicar el que hay.

VIII

[75] Mi práctica sobre el terreno me ha persuadido de la completa futilidad de las teorías que atribuyen al salvaje una mentalidad diferente de la nuestra, así como facultades lógicas también distintas. El nativo no es «prelógico» en sus creencias, sino alógico, porque la fe o el pensamiento dogmático no obedecen a las leyes de la lógica más entre los salvajes que entre nosotros.

Aparte de los datos concretos en torno a las creencias nativas que hemos expuesto arriba, existe otra clase de hechos de no menor importancia que es preciso tratar antes de que podamos dar el presente tema por agotado. Me refiero a las leyes sociológicas que han de ser captadas y ajustadas sobre el terreno para que el material, que la observación nos ofrece en forma caótica e ininteligible, pueda ser comprendido por el observador y registrado de una manera científicamente útil. He encontrado que la falta de claridad filosófica en asuntos relacionados con la práctica etnográfica y sociológica sobre el terreno resultaba ser una gran contrariedad en mis primeros intentos de observar y describir las instituciones nativas, y considero que es del todo esencial exponer las dificultades que hallé y la manera en que traté de superarlas.

Así, una de las principales reglas que elaboré en mi trabajo práctico fue la de «reunir puros hechos y mantener separados hechos o[xxxiii] interpretaciones». Esta regla es del todo válida si por «interpretación» entendemos toda especulación hipotética sobre los orígenes y demás y toda generalización apresurada. Sin embargo, existe un modo de interpretar los hechos sin el que en modo alguno puede llevarse a cabo ninguna observación científica: me refiero a la interpretación que en la infinita diversidad de los hechos ve leyes generales; que separa lo esencial de lo irrelevante; que clasifica y ordena los fenómenos y los coloca en mutua relación. Sin tal interpretación toda labor científica sobre el terreno había de degenerar en una pura «colección» de datos que, en el mejor de los casos, podría ofrecer cabos sueltos, pero que no conseguiría ninguna relación interna. Y, además, jamás lograría captar la estructura sociológica de un pueblo, o proporcionar una visión orgánica de sus creencias, u ofrecer el cuadro del universo según se ve dada la perspectiva del nativo. La naturaleza tan a menudo fragmentaria, inherente e inorgánica de gran parte del material etnológico de hoy se debe al culto del «puro hecho». Como si fuese posible envolver en una manta cierto número de «hechos tal como se encuentran» y traérselos a casa al estudioso para que éste generalice y construya sobre ellos sus edificios teóricos.

Pero el hecho es que tal procedimiento es de todo punto imposible. Incluso si se saquea toda una región de sus objetos materiales y se traen éstos a Europa sin preocuparse mucho por dar una descripción detallada de su uso —método que se ha seguido de manera sistemática en ciertas posesiones no británicas del Pacífico— tal colección de museo tendrá un valor científico escaso, y simplemente porque la ordenación, la clasificación y la interpretación han de hacerse sobre el terreno, con referencia al todo orgánico de la vida social de los indígenas. Lo que es imposible con los más «cristalizados» de los fenómenos —o sea, los objetos materiales— lo es aún menos con los que flotan en la superficie de la conducta de los aborígenes, que yacen en lo profundo de su mente o que están sólo en parte consolidados en instituciones y ceremonias. Sobre el terreno es menester habérselas con un caos de hechos, algunos de los cuales son tan nimios que parecen insignificantes, mientras que otros se solapan en tantos campos que es difícil englobarlos en una visión sintética. Y, sin embargo, en su forma tosca no son en modo alguno hechos científicos; son del todo huidizos y sólo una interpretación puede fijarlos, al contemplarlos *sub specie aeternitatis* y aprehender y fijar lo que es esencial en ellos. *Sólo las leyes y las generalizaciones* son hechos científicos y las prácticas sobre el terreno consisten sola y exclusivamente en la interpretación de la caótica realidad social al subordinar ésta a ciertas leyes generales.

Toda estadística, todo plano de un poblado o de unas tierras, toda genealogía, toda descripción de una ceremonia, de hecho todo documento etnológico, es ya en sí una generalización, en ocasiones sumamente difícil, puesto que en cada caso será preciso, en primer lugar, descubrir y formular las leyes: qué contar y cómo contarlo; todo plan ha de esbozarse para expresar ciertas concreciones económicas o sociológicas; toda genealogía ha de explicar relaciones de parentesco entre las personas y sólo tendrá validez de haberse recogido todos los datos relacionados sobre aquellas gentes. En toda ceremonia lo accidental ha de separarse de lo esencial, los elementos menores de los rasgos esenciales, los que varían con cada celebración de aquellos otros que son habituales. Todo esto puede parecer casi una perogrullada y, sin embargo, el infortunado afán de atenerse «sólo al puro hecho» es la constante guía de todas las instrucciones para la práctica sobre el terreno.

Volviendo de esta disgresión al tema principal, es mi deseo aducir aquí algunas reglas sociológicas generales que hube de formular para enfrentarme con ciertas dificultades y discrepancias en la información y para hacer justicia a la complejidad de los hechos, al mismo tiempo que para simplificarlos y poder presentar un esquema claro. Lo que aquí va a decirse se aplica a Kiriwina, pero no necesariamente a otro o más vasto lugar. Y, además, sólo trataré en este punto de aquellas generalizaciones sociológicas que se refieren directamente a las creencias, o incluso, más especialmente, a las creencias que describimos en este trabajo.

El principio general más importante, por lo que a creencias se refiere, que yo haya tenido que respetar y considerar en el curso de mis prácticas allí es éste: cualquier creencia o fragmento de folklore no es un simple pedazo de información que ha de recogerse de una fuente fortuita, de cualquier informador casual, y ser expuesta como un axioma que habrá de tomarse con un solo perfil. Por el

contrario, toda creencia se refleja en todos y cada uno de los miembros de una sociedad dada y se expresa en muchos fenómenos sociales. Por consiguiente, cada creencia es compleja y, de hecho, está presente en la realidad social en una variedad abrumadora que a menudo es caótica, confusa y huidiza. Dicho de otra manera, cada creencia cuenta con una «dimensión social» y ésta ha de ser cuidadosamente estudiada; la creencia tiene que estudiarse según se mueve por esa dimensión social y, será menester examinarla a la luz de los diversos tipos de mentes y asociaciones en los que puede hallarse. Olvidar esta dimensión social, pasar por alto la variedad en que todo objeto dado del folklore se encuentra, es acientífico. E igualmente lo será el reconocer tal dificultad y superarla suponiendo que las variantes no son esenciales en razón de que, en ciencia, sólo es inesencial aquello que no puede formularse en leyes generales.

La manera en la que, por lo general, se formula la información etnográfica relativa a las creencias es, en cierto modo, así: «Los nativos creen en la existencia de siete almas» o también «en esta tribu encontramos que el espíritu maligno mata a las gentes en el matorral», etc. Sin embargo, tales afirmaciones son, a no dudarlo, falsas o, en el mejor de los casos, incompletas, puesto que nunca se da el caso de que «los nativos» (así, en plural) tengan creencia o idea alguna, sino que cada uno de ellos tiene las suyas propias. Además, las ideas y las creencias no existen únicamente en las opiniones conscientes y formuladas de los miembros de una comunidad. Las tales están incorporadas en instituciones sociales, y expresadas en la conducta de los aborígenes y habrán de extraerse, por así decir, de ambas fuentes. En todo caso, parece claro que el asunto no es tan simple como el uso de las « » descripciones etnológicas implicaría. El etnógrafo se hace con un informador y, a partir de sus conversaciones con éste, podrá formular la opinión del nativo sobre, pongamos por caso, el más allá. Tal opinión será anotada, el sujeto gramatical de la frase se pondrá en plural y ya se nos hablará de que «los nativos creen esto y lo otro». Esto es lo que yo llamo una descripción « unidimensional», en razón de que deja en olvido las dimensiones sociales en las que habrá de estudiarse tal creencia, a la vez que ignora su complejidad y multiplicidad esenciales.[76]

Por supuesto, se da muy frecuentemente, aunque no siempre, el caso de que esa multiplicidad puede echarse en olvido y considerar que las variaciones en detalle no son esenciales en vista de la uniformidad que se obtiene en todos los rasgos esenciales y fundamentales de una creencia. Sin embargo, el tema ha de estudiarse y se habrán de aplicar reglas metodológicas para simplificar la variedad y unificar la multiplicidad de los hechos. Todo procedimiento dejado al azar habrá de rechazarse, evidentemente, como acientífico. Y sin embargo, por lo que respecta a mi conocimiento, no sé de ningún investigador, ni siquiera los más ilustres, que, trabajando sobre el terreno, haya intentado descubrir y formular tales reglas metodológicas. Las observaciones que siguen deben ser tratadas, por consiguiente, con indulgencia, pues se tratan tan sólo de un solitario intento de sugerir ciertas relaciones importantes. Merecen asimismo la benevolencia del lector, habida cuenta de que son resultados de experiencias reales y de dificultades halladas sobre el terreno. Si, en la revisión de las creencias que arriba expusimos, se encuentra una cierta falta de uniformidad y regularidad y si, además, las propias dificultades del observador se ponen de relieve, será preciso excusar todo esto atendiendo a las mismas razones. He intentado mostrar, de la manera más franca posible, la «dimensión social» en el dominio del credo para no ocultar las dificultades que resultan de la variedad de las opiniones de los salvajes y también de la necesidad de tener siempre a la vista tanto las instituciones sociales como la interpretación nativa, así como la conducta de los aborígenes, esto es, el cotejar el hecho social con los datos psicológicos y a la inversa.

Procedamos ahora a formular las reglas que nos permiten reducir la multiplicidad de las manifestaciones de una creencia a datos más simples. Comencemos la afirmación que ya hemos expuesto varias veces, a saber, que los datos *in puritate* presentan un quasi-caos de diversidad y multiplicidad. En el material del presente trabajo hallaríamos ejemplos de eso con toda facilidad y ello nos permitirá lograr que nuestra argumentación sea clara y concreta. Así, tomemos como ejemplo las creencias que corresponden a la pregunta: «¿Cómo se imaginan los nativos el retorno de los *baloma*?» De hecho, yo pregunté esto mismo, adecuadamente formulado, a una serie de informadores. Las respuestas fueron, en primer lugar, fragmentarias: el nativo sólo dirá uno de los aspectos que muy a menudo no tendrá importancia, de acuerdo con lo que en aquel preciso momento le sugiriera la pregunta. Tampoco un «hombre civilizado» falto de formación, daría mucho más de sí. Además de ser fragmentarias, lo que podría remediarse parcialmente repitiendo la pregunta y utilizando a cada informador para llenar las lagunas, las respuestas eran en ocasiones irremediablemente inadecuadas y contradictorias. Inadecuadas porque algunos informadores no conseguían comprender la pregunta, o en todo caso eran incapaces de

[76] Cotejemos este principio sociológico valiéndonos de ejemplos civilizados; cuando decimos que «los católicos creen en la infalibilidad del Papa,» sólo hablaremos con corrección si queremos decir que ésa es la idea ortodoxa impuesta a todos los, miembros de esa iglesia. El campesino católico polaco sabe tanto de ese dogma como del cálculo infinitesimal. Y si nos proponemos estudiar la religión cristiana no como una doctrina, sino como una realidad sociológica (estudio que aún no se ha intentado, que yo sepa), todas las observaciones de este párrafo se aplicarían *mutatis mutandis* a cualquier comunidad civilizada con la misma fuerza que a los «salvajes» de Kiriwina.

describir un hecho tan complejo como su propia actitud mental, aunque otros fuesen extraordinariamente agudos y casi lograsen entender a qué apuntaba el etnólogo investigador.

¿Qué me correspondía hacer? ¿Elaborar una suerte de opinión «media»? El grado de arbitrariedad parecía aquí enormemente grande. Era evidente, por otra parte, que aquellas opiniones eran sólo una pequeña porción de la información disponible. Todos los nativos, incluso los que no podían describir lo que pensaban sobre el retorno de los *baloma*, ni sus sentimientos hacia éstos, se comportaban, sin embargo, de una manera determinada para con los espíritus, conformándose a ciertas reglas consuetudinarias y obedeciendo a ciertos cánones de reacción emotiva.

Así, al buscar una respuesta a la pregunta expuesta arriba —o a cualquier otra que se refiera a credo y conducta— fui inducido a buscar contestación en las correspondientes costumbres. La distinción entre opinión privada, información recogida al preguntar a mis informadores y prácticas ceremoniales y públicas, hubo de ser formulada como un primer principio. Como el lector recordará, he enumerado arriba cierto número de creencias dogmáticas que hallé expresas en actos tradicionales que englobaba la costumbre. Así la creencia general en el retorno de los *baloma* está incorporada en el puro hecho de los *milamala*. Además la exposición de objetos preciosos (*ioiova*), la erección de plataformas especiales (*tokaikaya*), la exhibición de comida en el *lalagua*, ya todo esto expresa la presencia de los *baloma* en el poblado, el esfuerzo realizado por serles gratos y por hacer algo por ellos. Los regalos de comida (*silakutuva* y *bubualu'a*) nos muestran una participación aún más íntima en la vida del poblado por parte de los *baloma*.

Los sueños, que a menudo preceden a tales ofrendas, son también rasgos habituales, precisamente porque están asociados con las ofrendas acostumbradas y sancionados por ellas. Hacen que la comunión entre los *baloma* y los vivos sea, en un sentido, personal y, ciertamente, más definida. El lector podrá fácilmente multiplicar estos ejemplos (la relación existente entre Topileta y su soldada y los objetos de valor que se colocan en torno al cadáver antes del entierro; las creencias incorporadas en el *ioba*, etc..)

Aparte de las creencias que vienen expresas en las ceremonias tradicionales, están aquellas cuya incorporación se lleva a efecto en las fórmulas mágicas. Tales fórmulas están fijadas por la tradición de una manera tan definida como las propias costumbres. Por demás, resultan más precisas, en cuanto documentos, que lo que puedan ser aquéllas, habida cuenta de que en ellas no puede darse ninguna variación. Arriba sólo hemos dado pequeños fragmentos de fórmulas mágicas y, sin embargo, aún ésas valen para ejemplificar el hecho de que las creencias pueden expresarse de manera inequívoca en los hechizos en los que están englobadas. Toda fórmula a la que acompaña un rito expresa ciertas creencias particulares concretas y detalladas. Así, cuando en uno de los ritos hortícolas mentados arriba, el hechicero coloca un tubérculo sobre una piedra para, propiciar el crecimiento de las plantas, y cuando la fórmula que recita, comenta y describe su acción, existen ciertas creencias a las que, a no dudarlo, ésta documenta: así, un ejemplo, la creencia en la santidad de un particular bosquecillo (y nuestra información está corroborada en este punto por los tabúes que acompañan a la arboleda), la creencia en la relación entre el tubérculo colocado en la piedra sagrada y los que se han llevado al huerto, y demás. Existen también otras creencias generales que están incorporadas y expresadas en algunas de las fórmulas que mencionamos arriba. Así, la creencia general en la existencia de los *baloma* ancestrales está homogeneizada, por así decir, en los hechizos por medio de los que se les invoca y por los ritos acompañantes en los que reciben, su *ula'ula*.

Como mencionamos arriba, algunos hechizos mágicos están basados en ciertos mitos y en las fórmulas aparecen detalles de éstos. Tales mitos, y en general todo mito, han de colocarse parejos a los hechizos mágicos como definiciones tradicionales y fijas de creencias. Como definición empírica de un mito (que también aquí sólo reclama validez por lo que se refiere a los datos de Kiriwina) pueden aceptarse los siguientes criterios: el mito es una tradición que explica aspectos sociológicos esenciales (*verbi gratia*, los mitos que atañen a la división de clanes y subclanes), que se refiere a personas que realizaron hechos importantes y en cuya pasada existencia implícitamente se cree. Todavía se muestran trazas de esta existencia en varios lugares recordatorios: un perro petrificado, cierta comida convertida en piedras, una cueva con huesos donde vivía el ogro Dokolikan, etc. La realidad de las personas y de los acontecimientos míticos contrastan de manera viva con la irrealidad de las consejas ordinarias, de las que se relatan muchas.

Puede suponerse que todas las creencias incorporadas en la tradición mitológica son casi tan invariables como las incorporadas en las formas mágicas. De hecho la tradición mítica está extremadamente bien fijada y las exposiciones que han ofrecido nativos que no eran de Kiriwina —como los de Luba y Sinaketa— concuerdan en todos los detalles. Obtuve, además, una descripción de ciertos mitos del ciclo de Tudava en el transcurso de una corta visita que realicé a la isla de Woodlark, situada a unas sesenta millas al oriente de las Trobriand, pero cuyos habitantes pertenecen al mismo grupo étnico

—llamado Massim del norte por el profesor Seligman—, y tal descripción concuerda en todos los rasgos esenciales con los hechos que hallé en Kiriwina.

Resumiendo todas estas consideraciones podemos decir que todas las creencias, en cuanto que están implicadas en la costumbre y tradición de los nativos, han de ser tratadas como objetos fijos e invariables. Todos las creen y actúan conforme a ellas, y como las acciones habituales no dejan campo para variación individual alguna, este tipo de creencia está homogeneizado por sus encarnaciones sociales. Podemos llamarlas dogmas del credo nativo, o las ideas sociales de la comunidad, en cuanto que se oponen en las ideas individuales.[77] Sin embargo, para que esta afirmación sea completa es preciso añadirle algo importante: sólo podrán considerarse como «ideas sociales» aquellos objetos del credo que no sólo están incorporados en las instituciones de los nativos, sino que también habrán de ser formuladas explícitamente por los aborígenes y reconocidas por éstos como existentes en aquéllas. Así los nativos reconocerán la presencia de los *baloma* durante los *milamala*, su expulsión en el *ioba* y demás, y todos los que detenten alguna competencia proporcionarán respuestas unánimes en cuanto a la interpretación de los ritos mágicos, etc. Por otro lado, el observador nunca puede aventurarse de un modo seguro, a leer en las costumbres de los nativos sus propias interpretaciones. Así, por ejemplo, en el hecho mencionado arriba, sobre que el duelo se despide de una vez por todas tras el *ioba*, puede estar expresa de manera inequívoca la creencia de que la persona espera hasta que el *baloma* del difunto se haya marchado antes de abandonar el luto. Sin embargo, los nativos no se suman a esta interpretación, que por ende ya no puede considerarse como una idea social o como una creencia homogeneizada. La cuestión de si esta creencia no será en su origen la razón para tal práctica pertenece a una clase de problemas del todo diferente, pero es evidente que no hay que confundir los dos casos, uno, cuando una creencia se formula universalmente en una sociedad dada, además de estar incorporada en instituciones; y otro, cuando la creencia se echa en olvido, aunque parezca estar expresa en una institución.

Lo dicho nos permite formular una definición de «idea social»: *es un dogma del credo incorporado en instituciones o textos tradicionales y formulado por la opinión unánime de todos los informadores competentes*. El término «competente» excluye simplemente a los niños pequeños o a individuos irremediablemente estúpidos. Tales ideas sociales pueden ser tratadas como las «invariantes» del credo aborigen.

Además de las tradiciones e instituciones sociales, cada una de las cuales incorpora y homogeneiza a las creencias, existe otro factor importante que se halla en una relación, por lo que al credo se refiere, hasta cierto punto similar, a saber, la conducta general de los nativos para con el objeto de una creencia. Hemos descrito arriba tal conducta como iluminadora de aspectos importantes del credo aborigen sobre los *baloma*, los *kosi*, las *mulukuausi* y expresando además la actitud emotiva de los nativos por lo que a ellos pertine. Este aspecto de la cuestión es, a no dudarlo, de una importancia extrema, en razón de que una mera descripción de lo que los nativos creen sobre un espíritu o un fantasma es del todo insuficiente. Tales objetos de creencia hacen surgir reacciones emotivas pronunciadas y es menester buscar aquellos hechos objetivos que corresponden a las reacciones emotivas a las que nos referimos aquí. Los datos expuestos arriba que apuntan a este aspecto del credo aborigen nos muestran claramente que, a pesar de su insuficiencia, sería posible realizar una investigación sistemática, con más experiencia en el método, del lado emotivo de las creencias según líneas tan estrictas como las que las observaciones etnológicas permiten.

El comportamiento puede ser descrito sometiendo al aborigen a ciertas pruebas relativas a su miedo a los fantasmas o a su respeto hacia los espíritus y demás. Me es preciso admitir que si bien advertí la importancia de este tema, no di con la manera de habérmelas con esta dificultad y campo nuevo de estudio mientras hacía mis prácticas sobre el terreno. Pero ahora veo claramente que, de haber tenido entonces mayor pericia en la búsqueda de datos importantes, hubiera podido presentar otros más convincentes y objetivamente válidos. Así, por ejemplo, en el problema del temor mis pruebas no estaban suficientemente elaboradas y ni siquiera, a pesar de su carácter, las transcribí en mis notas con minucia suficiente. Además, aunque me acordaré siempre del tono con el que los salvajes se referían a los *baloma* —más bien irreverentemente— también recuerdo que en aquel momento me extrañaron ciertas

[77] No utilizo, y lo hago a propósito, los términos «ideas colectivas», que introdujeron el profesor Durkheim y su escuela, para denotar una concepción que en sus manos, y más principalmente en los escritos de Hubert y Mauss, ha resultado en extremo fértil. En primer lugar me es imposible juzgar si el anterior análisis cubriría realmente lo que esa escuela llama «ideas colectivas». Es bastante sorprendente que no se encuentre en parte alguna una exposición clara y sencilla de lo que ellos entienden por «ideas colectivas» y nada que se acerque a una definición. Es evidente que en esta exposición, y también en general, debo mucho a tales autores, pero me temo que soy del todo ajeno a las bases filosóficas que el profesor Durkheim aporta a la sociología. Da en parecerme que tal filosofía envuelve el postulado metafísico de un «alma colectiva», que, en mi opinión, es indefendible. Además, por más que discutiésemos el valor teórico de un «alma colectiva», en todas las investigaciones sociológicas esa noción nos dejaría desasistidos, y ello sin remedio. Sobre el terreno, al estudiar una comunidad salvaje o civilizada, es menester habérselas con todo ese regado de almas individuales, y métodos y conceptos teóricos habrán de crearse teniendo en vista ese múltiple material. El postulado de una conciencia colectiva es estéril y completamente inútil para un observador etnográfico.

expresiones características que debí haber anotado de inmediato y sin embargo no lo hice. También se encuentran, al contemplar la conducta de oficiantes y fieles en una ceremonia mágica, ciertos hechos que caracterizan el «tono» general de la actitud de los nativos. Yo observé tales hechos de una manera parcial aunque creo que suficiente (sólo pasé por ellos en este trabajo al hablar de la ceremonia del *kamkokola*, pues en realidad no se refieren al tema de los espíritus o del más allá). Lo cierto es, sin embargo, que hasta que este aspecto se tome en consideración de una manera más general y exista material comparativo, el desarrollo pleno de este método de observación resultará muy difícil.

La actitud emotiva que se expresa en la conducta y que caracteriza una creencia no es un elemento invariable: varía con los individuos y no tiene una «sede» objetiva (como la tienen las creencias incorporadas en instituciones). No obstante, tal actitud está expresa por hechos objetivos que pueden establecerse de manera casi cuantitativa, como al medir el grado de inducción que se precisa y la duración de una expedición en la que el salvaje se aventura sólo en condiciones medrosas. Ahora bien, en toda sociedad hallamos individuos audaces y otros que lo son menos, gentes emotivas y gentes insensibles, etc. Diversos tipos de conducta son, empero, características de sociedades diferentes y ya es bastante constatar su tipo, pues las variaciones son casi las mismas en toda sociedad. Por supuesto que, de ser posible establecer esas variaciones, tanto mejor.

Para ilustrar el asunto de una manera concreta y mediante el ejemplo más simple, el del temor, diré que yo experimenté con este elemento en otra región de Papúa —en Mailu, en la costa meridional— y encontré, que ninguna inducción normal, ningún regalo y ni siquiera una paga excesiva en forma de tabaco, tentaría a ningún salvaje a cubrir en solitario y de noche una distancia de un tiro de piedra fuera del poblado. Sin embargo, incluso en este caso se dan variantes, pues mientras que algunos hombres y muchachos no querían correr tal riesgo ni siquiera en el crepúsculo, otros estaban dispuestos a aventurarse en la noche a una distancia insignificante sí se les daba una barra de tabaco. En Kiriwina, como hemos visto arriba, el tipo de conducta es del todo diferente. Pero incluso aquí unos individuos son mucho más timoratos que otros. Tal vez estas variantes pudieran expresarse de manera más clara, pero no estoy en posición de hacerlo y, en todo caso, este tipo de conducta ya caracteriza las creencias correspondientes si, por ejemplo, las comparamos con las del tipo de los Mailu.

En consecuencia, parece hacedero que, como primer intento de exactitud, tratemos de los elementos del credo que expresa la conducta como si fueran tipos, esto es, sin preocuparnos por las variaciones individuales. De hecho los tipos de conducta parecen variar considerablemente según la sociedad, mientras que las diferencias individuales parecen cubrir siempre el mismo margen. Esto no quiere decir que sea menester echarlas en olvido sino que, en un primer enfoque, pueden ignorarse sin que por ello la información peque de incorrecta por no ser íntegra.

Pasemos ahora a la última clase de material que es preciso estudiar si queremos aprehender el credo de una comunidad determinada, a saber, las opiniones individuales o las interpretaciones de los hechos. No podemos considerar que éstas son invariables ni tampoco que estén suficientemente descritas si indicamos su «tipo». La conducta que se refiere al aspecto emotivo del credo puede describirse mostrando su tipo, habida cuenta de que las variaciones se mueven dentro de unos límites bien determinados y de que la naturaleza instintiva y emocional del hombre es, por lo que puede juzgarse, muy uniforme, y las variaciones individuales siguen siendo prácticamente las mismas en toda sociedad humana. En el terreno de lo puramente intelectual del credo, en las ideas y opiniones que lo explican, hay lugar para el más vasto margen de variedad. El credo, por supuesto, no obedece a las leyes de la lógica y las contradicciones, divergencias y todo ese caos general que se refiere a las creencias ha de reconocerse como un hecho fundamental.

La referencia de la variedad de opiniones personales a la estructura social consigue introducir en este caos una importante simplificación. En casi todos los dominios del credo existe una clase especial de individuos cuya posición social les intitula para detentar un conocimiento especial sobre las creencias en cuestión. En una comunidad dada tales hombres están considerados, tanto general como oficialmente, como los poseedores de la versión ortodoxa y su opinión es la que se estima justa. La tal, además, está en gran medida basada en una opinión tradicional que es la recibida de sus predecesores.

Este estado de cosas está muy bien ejemplificado en Kiriwina por la tradición de la magia y de los mitos relacionados con ésta. Aunque allí hay tan pocos tabúes y secretos y tan pocos saberes y tradiciones esotéricas como en cualquier otra sociedad que yo conozca por la experiencia o por los libros, sin embargo se da un respeto completo para con el derecho que todo hombre detenta en lo concerniente a su propio dominio. Si preguntamos en cualquier poblado sobre algún asunto referido a procedimientos mágicos más detallados al uso en horticultura, inmediatamente nuestro interlocutor nos dirigirá al *towosi* (hechicero hortícola). Y entonces, en una investigación ulterior admitiremos que casi siempre nuestro primer informador conocía todos los hechos perfectamente bien y tal vez era capaz de explicarlos mejor que el mismo especialista. Sin embargo, la etiqueta salvaje y el sentido de lo que está bien le forzaron a

dirigirnos a la «persona apropiada». Si ésta está presente, no se podrá inducir a ningún otro a que hable del asunto, incluso si se afirma que no se desea oír la opinión del especialista. Es más: en ciertas ocasiones yo obtuve información de uno de mis instructores usuales y después el «especialista» me dijo que la tal cosa no era correcta. Cuando más tarde refería esta corrección a mi informador, éste, como regla general, retiraba su opinión diciendo: «Bien, si él lo dice ha de ser verdad». Por supuesto, ha de tenerse un cuidado especial cuando el especialista esté naturalmente inclinado a mentir, como es a menudo el caso de los brujos (quienes tienen el poder de matar con su magia a otras personas).

También si la magia y su tradición correspondiente pertenecen a otro poblado los nativos observarán discreción y reserva semejantes. Se aconsejará a quien pregunte que se dirija a tal poblado a recoger la información. De insistir, los amigos que se hayan hecho entre los salvajes tal vez expongan lo que saben sobre la materia, pero siempre acabarán su relación diciendo: «Será preciso que vayas allí y obtengas el conocimiento debido en la debida fuente». En el caso de las fórmulas mágicas esto es del todo necesario. Así hube de ir a Laba'i para obtener la magia de la pesca del *kalala* y a Kuaibola para transcribir los hechizos de la pesca del tiburón. Obtuve la magia de la construcción de piraguas de hombres de Lu'ebila y fui a Buaitalu para hacerme con la tradición y, el hechizo del *toginivaiu*, la más poderosa forma de brujería, si bien no pude conseguir el *silami* o encanto maligno y sólo tuve éxito, y ello en parte, al procurarme el *vivisa* o encanto curador. Incluso si el conocimiento que se quiere obtener no es el de los hechizos, sino el del saber popular tan sólo, es frecuente que el investigador reciba amargas decepciones. Así, por ejemplo, la localidad propia del mito de Tudava es Laba'i. Antes de ir allí había recogido todo lo que mis informadores de Omarakana me pudieron referir y esperaba una cosecha copiosísima de información adicional. Pero, de hecho, fui yo quien impresionó a los nativos de Laba'i al exponerles detalles que se habían escapado a su memoria, pero que reconocieron como perfectamente exactos. De hecho, ninguno sabía allí tantas cosas sobre el ciclo de Tudava como mi amigo Bagido'u de Omarakana. Otro caso: el poblado de Ialaka es el lugar histórico en el que una vez un árbol fue levantado al cielo siendo esto origen del trueno. Si preguntamos algo sobre la naturaleza de éste, todo el mundo nos contestará de seguido: «Vete a Ialaka y pregúntale al *tolivalu*» (el cacique), aunque prácticamente todos pudieran exponernos el origen y la naturaleza del trueno, y nuestra peregrinación a Ialaka, de llevarla a efecto, acabaría en una gran decepción.

Sin embargo, estos hechos nos muestran que la idea de la especialización está fuertemente desarrollada en el saber tradicional, que en muchos objetos y opiniones de y sobre el credo el aborigen reconoce una clase de especialista. Algunos de éstos están asociados con cierta localidad y, en tales casos, siempre es el cacique del poblado el que representa la doctrina ortodoxa, o, de no ser así, será el más inteligente de sus *veiola* (parientes maternos). En otros casos la especialización pertenece a toda la comunidad del poblado. No nos ocupamos aquí de tal especialización en cuanto que ésta determine el derecho a obtener fórmulas mágicas, o la narración correcta de ciertos mitos, sino sólo en cuanto se refiere a la interpretación de todas aquellas creencias relacionadas con tales fórmulas o mitos, en razón de que, aparte del saber tradicional, los «especialistas» siempre están en posesión de las explicaciones o comentarios tradicionales. Es característico que cuando se habla con tales especialistas las respuestas y opiniones se tornan siempre más claras. Se ve con claridad que lo que el hombre hace no es simplemente especular o comunicar a otro lo que él piensa, sino que es del todo consciente de que se le está preguntando sobre la opinión ortodoxa y sobre su interpretación tradicional. Así, cuando pregunté a ciertos de mis informadores sobre el significado del *si buala baloma*, esto es, la cabaña en miniatura que levantan con maderos secos durante uno de los ritos hortícolos (véase más arriba, sec. V), los nativos trataron de darme un tipo de explicación que, según advertí al momento, no era sino la suya propia. En cambio, cuando le pregunté a Bagido'u que era el *towosi* (hechicero hortícola), éste desechó llanamente todas las explicaciones y dijo: «Es solamente algo viejo y tradicional y nadie sabe su significado».

Así, hay que trazar una importante línea de demarcación en la diversidad de opiniones: la que separa las de los especialistas competentes y las del público profano. Las opiniones de los especialistas tienen una base tradicional, están clara y categóricamente formuladas y a los ojos de los nativos representan la versión ortodoxa de la creencia. Y como en cada tema es preciso considerar a un pequeño grupo de personas, o en última instancia a un solo hombre, es fácil advertir que la más importante interpretación de una creencia no presenta grandes dificultades a la hora de su exposición.

Pero, en primer lugar, esta interpretación más importante no representa todas las opiniones ni, en ocasiones, puede considerarse como típica. Así, por ejemplo, en la brujería (magia negra y homicida) es de importancia absoluta el distinguir entre las opiniones de un especialista y las de un profano, porque ambas representan aspectos igualmente importantes y naturalmente diferenciados del mismo problema. Además, hay ciertos tipos de creencia en los que sería vano buscar especialistas departamentales. Así, en lo relativo a la naturaleza de los *baloma* y a su relación con los *kosi*, se daban ciertas afirmaciones que

eran más dignas de confianza y más detalladas que otras, pero era imposible ver en ninguna de ellas una autoridad natural y reconocida.

En todas las materias en las que no hay especialistas, y también en las que la versión de los no-especialistas es de intrínseco interés, es preciso contar con ciertas reglas para fijar la fluctuante opinión de la comunidad. En este punto sólo veo una clara e importante distinción, a saber, la que ha de hacerse entre lo que puede llamarse opinión pública, o más correctamente opinión general de una comunidad dada —habida cuenta de que opinión pública tiene un significado específico—, y las especulaciones privadas de los individuos. Esta distinción es, en lo que a mí se me alcanza, suficiente.

Si se examinan las «grandes masas» de la comunidad, incluyendo mujeres y niños (procedimiento que resulta bastante fácil cuando se habla bien la lengua y se ha vivido en el mismo poblado durante meses, pero que de otro modo es imposible) se hallará que, siempre que comprendan la pregunta formulada, sus respuestas no variarán: jamás se aventurarán en especulaciones privadas. Yo he obtenido información sumamente valiosa interrogando sobre ciertos puntos a muchachos, e incluso a muchachas, de edades comprendidas entre los siete y los doce años. Era muy frecuente que algunos niños del poblado me acompañasen en mis largos paseos de por las tardes y, entonces, sin tener la obligación de sentarse y de estar atentos, solían hablar y explicarme cosas con una lucidez y conocimiento de los asuntos tribales que era sorprendente. Y de hecho conseguí a menudo aclarar dificultades sociológicas con ayuda de los niños, dificultades que los adultos no lograban explicarme. La flexibilidad mental, la falta de la más ligera sospecha y sofisticación y tal vez cierta práctica recibida en la Misión, hacían de ellos informadores incomparables en muchas materias. Y en cuanto al peligro de que sus opiniones hubiesen sido modificadas por la enseñanza misionera, sólo puedo decir que resulté asombrado de la absoluta impermeabilidad de la mente del nativo para con esas cosas. La porción pequeñísima que adquieren de nuestro credo y de nuestras ideas permanece en un compartimento estanco de su mente. Así, la opinión general de la tribu, opinión en la que prácticamente no se encuentra variedad alguna, puede ser certificada incluso por los informadores más humildes.

Cuando tratamos con informadores adultos e inteligentes las cosas son del todo distintas. Y, por ser una clase de informadores con la que el etnógrafo ha de realizar gran parte de su labor, la variedad de sus opiniones sale a relucir con mucha mayor fuerza, a menos que el investigador se satisfaga con hacerse con una versión de cada tema y atenerse a ella cueste lo que cueste. Tales opiniones, las de informadores inteligentes y mentalmente emprendedores, no pueden, a mi entender, reducirse o simplificarse de acuerdo con ningún principio: son documentos importantes que ilustran las facultades mentales de una comunidad. Además, esas opiniones representan a menudo ciertas formas típicas de concebir una creencia y de deshacer una dificultad. Pero es menester tener presente que tales opiniones son sociológicamente del todo diferentes de lo que arriba llamamos dogmas o ideas sociales. También lo son de las ideas generalmente aceptadas o populares. Constituyen una clase de interpretación del credo que corresponde de cerca a nuestra especulación libre sobre éste. Están caracterizadas por su variedad, por no estar expresadas en fórmulas consuetudinarias o tradicionales y por no ser ni la opinión perita y ortodoxa ni la opinión popular.

Estas consideraciones teóricas en torno a la sociología del credo pueden resumirse en el cuadro siguiente, en el que los distintos grupos de creencias se clasifican de una manera que parece expresar sus afinidades y distinciones naturales, al menos en la medida que los datos obtenidos en Kiriwina requieren:

1. *Ideas sociales o dogmas*. Son creencias incorporadas en instituciones, costumbres, fórmulas mágico-religiosas, rituales y mitos. Están principalmente relacionadas con elementos emotivos y caracterizadas por ellos, elementos que están expresos en la conducta.
2. *Teología e interpretación de los dogmas.*
   (a) Explicaciones ortodoxas, consistentes en opiniones de especialistas.
   (b) Opiniones generales y populares, formuladas por la mayoría de los miembros de una comunidad.
   (c) Especulaciones individuales.

En este trabajo podemos encontrar fácilmente ejemplos de cada uno de los grupos, pues hemos dado, al menos de manera aproximada, el grado y cualidad de profundidad y «dimensión social» de cada objeto de creencia. Es preciso recordar que este esquema teórico, aunque oscuramente reconocido al principio, ha sido aplicado sólo de manera imperfecta, en razón de que la técnica de su aplicabilidad en la labor práctica hubo de elaborarse paso a paso a lo largo de la experiencia real. Se refiere por tanto a los datos recogidos por mí en Kiriwina, y antes como conclusión *ex post facto* que no como la base de un método aplicado desde el principio y respetado a lo largo de toda la investigación.

Ejemplos de dogma o de ideas sociales se encuentran en todas las creencias que hemos descrito incorporadas en las costumbres de los *milamala* y en los ritos y fórmulas mágicas. También en los mitos correspondientes, así como en la tradición mitológica, referidos al más allá. El aspecto emotivo ha sido tratado, en la medida de mi conocimiento, al describir la conducta de los nativos hacia las ceremonias mágicas de los *milamala* y su comportamiento para con los *baloma*, los *kosi* y las *mulukuausi*.

Hemos dado, de las opiniones teológicas, varias interpretaciones ortodoxas de un hechicero con respecto a su magia. Como opiniones populares (sin referirme aquí a las que, al mismo tiempo, son dogmas) puedo anotar la creencia concerniente al espiritismo: todos, inclusive los niños, sabían muy bien que ciertas personas iban a Tuma y volvían de allí trayendo canciones y mensajes para los vivos. Esto no era en modo alguno un dogma, puesto que incluso estaba abierto a escepticismo por parte de algunos informadores excepcionalmente evolucionados y habida cuenta de que no está relacionado con ninguna institución consuetudinaria.

Las especulaciones sobre la naturaleza de los *baloma* constituyen el ejemplo que mejor ilustra la clase de teología puramente individual y consistente en opiniones privadas.

Es mi deseo recordar aquí al lector que las diferencias locales, esto es, las variantes del credo según las regiones, no han sido en absoluto consideradas en esta sección teórica. Tales diferencias cuadran mejor en el terreno de la antropogeografía que no en el de la sociología. Además, sólo afectan en muy pequeña medida a los datos que hemos presentado en este estudio, puesto que prácticamente todo mi material ha sido recogido dentro de los límites de una región reducida en el que las variantes locales casi no existen. Sólo por lo que respecta a la reencarnación las diferencias locales pudieran expresar ciertas divergencias en el credo (véase arriba sec. VI).

De tales variantes regionales ha de distinguirse con toda claridad la especialización mencionada arriba y que pertine a delimitados campos (el trueno en Ialaka, el tiburón en Kuaibuola y demás), puesto que éste es un factor relacionado con la estructura de la sociedad y no meramente un ejemplo del hecho antropológico bruto de que todo cambia según nos movamos por la superficie de la tierra.

Todas estas observaciones teóricas, resulta obvio, son el resultado de experiencias realizadas sobre el terreno y he considerado oportuno publicarlas aquí, en relación con los datos ya ofrecidos, por cuanto que también son hechos etnológicos, sólo que de naturaleza mucho más general. No obstante, esa característica las hace, por demás, más importantes que los detalles de costumbres y credos. Sólo esos dos aspectos, esto es, la ley general y la documentación detallada pueden hacer que, en la medida de lo posible, sea una información realmente completa.

Fin

Notas personales:

[i] ¿Será también **mayor** la resistencia contra la corriente?
[ii] "inestricto" en el original
[iii] sic
[iv] sic
[v] "as" en el original
[vi] sic
[vii] "en cima" en el original
[viii] sic
[ix] sic
[x] sic
[xi] sic
[xii] sic
[xiii] ¿? sic
[xiv] sic
[xv] sic
[xvi] las?
[xvii] "Kabwanu" en el original
[xviii] ¿? sic
[xix] ¿? sic
[xx] ¿? sic
[xxi] Bwoytalu en el original
[xxii] ¿? sic
[xxiii] sic
[xxiv] "...de la asistencia la..." en el original
[xxv] "cual" en el original
[xxvi] del original
[xxvii] del original
[xxviii] "*salibu*" en el original
[xxix] "*Balom' kam bubualua*"en el original
[xxx] "Ragido'u" en el original

[xxxi] Tudaba en el original
[xxxii] “plaza” en el original
[xxxiii] sic